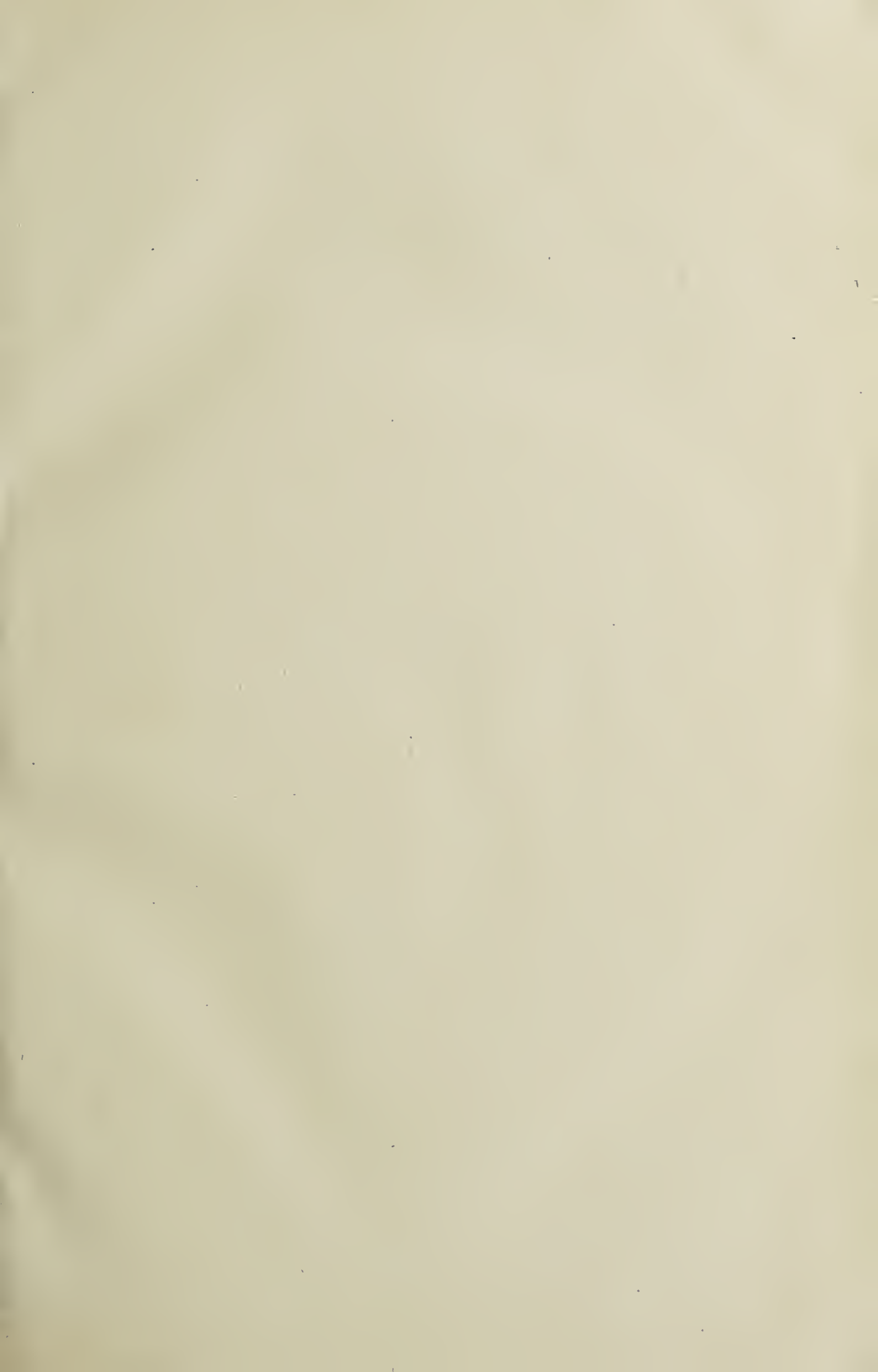



LIBRARY OF PRINCETON
SEP 29 1918
THEOLOGICAL SEMINARY









DIE ERZÄHLUNG DES HEXATEUCH

AUF IHRE QUELLEN UNTERSUCHT

Von

RUDOLF SMEND
Professor in Göttingen



BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1912



Dem Andenken meines Lehrers

JOHANN GILDEMEISTER

geboren am 20. Juli 1812

Die Aufgabe.

Seit Wellhausen im XXI. und XXII. Bande der Jahrbücher für Deutsche Theologie (1876 1877) seine Untersuchungen über die Komposition des Hexateuch veröffentlichte, ist ein Menschenalter verflossen [1]. Er gab damit für seine Prolegomena zur Geschichte Israels (1878) bezüglich des Hexateuch eine analytische Unterlage, wie er sie bezüglich der Bücher Judicum Samuelis Regum fast gleichzeitig in der 4. Auflage von Bleeks Einleitung in das A T (1878) lieferte. Die große Wandlung der Anschauungen, die er durch die Prolegomena für fast sämtliche Gebiete der Alttestamentlichen Wissenschaft anbahnte, hat sich trotz des damals nahezu allseitigen Protestes seitdem ungefähr ebenso allseitig durchgesetzt. Aber die Erforschung der historischen Bücher, von der in erster Linie weitere Fortschritte bedingt sind, hat in den letzten Jahrzehnten nicht allzuviel neue Resultate ergeben, die sich als probehaltig erwiesen hätten. Namentlich gilt das von der Erforschung des Hexateuch. Der Grund dafür liegt in den besonderen Schwierigkeiten, die seiner kritischen Analyse im Wege stehen. Denn die Rätsel, auf die der Ausleger des Hexateuch im Einzelnen überall stößt, können nur durch eine umfassende und überall gleichmäßig eindringende Untersuchung des ganzen Werkes gelöst werden. Niemand kann irgendein Buch des Hexateuch selbständig erklären, wenn er nicht die Komposition des ganzen Hexateuch selbständig untersucht hat. Sodann sind die Aussichten auf einen in allen Punkten befriedigenden Erfolg der Arbeit anscheinend sehr erheblich gesunken, weil, wie Wellhausen und Kuenen gezeigt haben, die Komposition eine viel kompliziertere ist, als man früher annahm. In der Tat sind es, abgesehen von Kuenen und Dillmann, nur sehr wenige, die seit den Jahren 1876 1877 das hexateuchische Problem allseitig und in

---

[1]) Ich zitiere überall nach dem Abdruck „Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.“ (3. Auflage 1899).

selbständiger Arbeit behandelt haben. Vor allen anderen ist dabei Holzinger zu nennen.

An zahllosen Stellen des Hexateuch hat Wellhausen die Tatsache der Komposition neu aufgedeckt und sie in den weitaus meisten Fällen auch glücklich erklärt. Er hat die Quellenschriften mit größerer Sicherheit als irgendeiner seiner Vorgänger verfolgt und ihre Eigenart und ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Von besonderer Wichtigkeit war sein Nachweis, daß die vier Hauptquellen J E D P freilich sämtlich selbständig existiert haben, daß sie dabei aber keineswegs sämtlich originale schriftstellerische Konzeptionen waren, sondern daß überall der jüngere Autor sich an das Muster des älteren Autors oder der älteren Kompilation in hohem Maße anschloß. Er bewies sodann, daß die einzelnen Kompilationen des RE[1]) RD RP teils von den Kompilatoren selbst, teils von jüngeren Händen ergänzt und überarbeitet sind. Mit voller Evidenz bewies er die sukzessive Entstehung der priesterlichen Gesetzgebung. Es zeigte sich somit, daß der Kreislauf, in dem die Analyse des Hexateuch sich bewegt hatte, — ältere Quellenhypothese, Fragmentenhypothese, Ergänzungshypothese, neuere Quellenhypothese — nicht nur logisch notwendig, sondern zum Teil auch in der Natur der Sache begründet war. Auch die Fragmentenhypothese und die Ergänzungshypothese hatten in gewissem Maße das Richtige getroffen.

Wellhausen erhob nicht den Anspruch, die Analyse des Hexateuch zum Abschluß gebracht zu haben, er wollte Diskussion und Widerspruch aufrufen[2]), und insofern war sein Erfolg nicht groß.

---

[1]) Mit dieser Sigla bezeichne ich den Kompilator, der E mit J vereinigte wie RD späterhin D mit JE, und RP endlich P mit JED. Irreführend ist die von Holzinger beliebte Bezeichnung RJE, aber auch die ältere RJ, die ich anderweitig verwende.

[2]) Ich setze hierher die Worte, mit denen er seine Untersuchung schloß (Jahrbb für deutsche Theologie XXII 479). In den späteren Abdrücken sind sie unterdrückt. „Ich bin vielfach unbetretene Bahnen gewandelt und fern von der Einbildung überall zu gesicherten Zielen gelangt zu sein. Meinen groben Untersuchungen müssen viel feinere und ins Detail gehende folgen, die ihre Ergebnisse bestätigen, berichtigen und umstoßen werden. Zurzeit fehlt es durchaus an solchen, z. B. ist man in betreff der sprachlichen Kriterien von JE und Q (= P) über das oberflächlichste Lexikalische nicht herausgekommen. Zu einiger Beruhigung gereicht mir, daß ich von Hupfeld in jeder Beziehung ausgegangen bin, aber nicht bloß von ihm, sondern von all meinen Vorgängern gelernt habe. Wenn ich für die

Dillmann mußte in seinem durch Gelehrsamkeit und Fleiß höchst wertvollen Kommentar zum Hexateuch überall zu den Beobachtungen Wellhausens Stellung nehmen und in sehr vielen Fällen ihm beistimmen, aber er hielt an der Meinung fest, daß E älter sei als J, und P älter als D [1]). Sein Widerspruch war deshalb auch in den Einzelheiten der Analyse meistens unfruchtbar. Glücklich hat Holzinger an vielen Stellen des Hexateuch, und Jülicher im Exodus [2]) die Aufstellungen Wellhausens korrigiert und ergänzt, erfolgreich war auch die verständige Arbeit von Emmanuel Albers über Jos 1—12 [3]). Die wichtigste Korrektur und Ergänzung lieferte aber Kuenen. In einer Reihe von zum Teil klassischen Abhandlungen bewies er, daß die Erzählung des Hexateuch in weit höherem Grade, als Wellhausen vermutet hatte, von einer späten Bearbeitung betroffen ist, die auf die letzte Kompilation (d. h. die durch RP bewirkte Vereinigung von JED mit P) folgte. Er dehnte damit auf die Erzählung des Hexateuch aus, was Wellhausen für die Gesetzgebung erwiesen, übrigens auch schon Hollenberg an einzelnen Stellen des Josua beobachtet hatte.

In Einzelheiten versuchten auch andere die Analyse Wellhausens zu verbessern, im ganzen beruhigte man sich aber bei den Anschauungen, die er von den Quellen des Hexateuch gewonnen hatte. Man akzeptierte sie auch auf einem Punkte, wo sie in Wahrheit sehr unbefriedigend waren. Die beiden älteren Quellen, J und E, waren bei Wellhausen einigermaßen ungreifbare Größen geworden. Er wies nach, daß die jahvistischen Stücke keineswegs eine festgeschlossene literarische Einheit bildeten, und nahm an, daß die jahvistische Schrift durch sukzessive Bearbeitung und Erweiterung eines älteren Kerns entstanden sei und so die Stadien J^1 J^2 J^3 usw. durchlaufen habe. Aber nach welchen Maßstäben war dann der ältere Kern des J zu bestimmen? An vielen Stellen begegnet uns in J ein in großzügigen Zusammenhängen komponierender Dichter, der ein eigentümlich

---

langwierige und undankbare Arbeit einen Lohn hoffe, so ist es Diskussion und Widerspruch."

[1]) Zuletzt war er freilich auch in diesem Punkte seiner Sache nicht mehr sicher. Vgl. den Kommentar zur Genesis 6. Aufl. S. XVIII.

[2]) Die Quellen von Ex 1—7 7 (Halle 1880), und Die Quellen von Ex 7 8—24 11 (Jahrbücher für prot. Theologie VIII S. 79—127, 272—315).

[3]) Die Quellenberichte in Jos I—XII (Bonn 1891).

spannender Erzähler und glänzender Redner ist und sich nicht nur zur höchsten nationalen Begeisterung, sondern auch zu rein menschlicher Empfindung erhebt und daneben auch einer geistlichen Denkweise Ausdruck gibt. Andererseits finden sich in J viele Erzählungsstücke von sehr altertümlichem, oft auch derb volkstümlichem Gepräge, die lokalgeschichtlichen, stammesgeschichtlichen und sittengeschichtlichen Inhalts sind. Wie verhalten sich in J diese Elemente zu jenen? Auf diese Frage gab Wellhausens Analyse der jahvistischen Stücke keine genügende Antwort.

In E wies Wellhausen Stücke nach, die den Untergang des Nordreichs voraussetzten, fast überall fand er bei ihm eine weit vorgeschrittene religiöse und moralische Bildung, vielfach auch geradezu die prophetische Auffassung der Jahvereligion in Ablehnung des Bilderdienstes und in prinzipiellem Gegensatz gegen das Heidentum. Gleichwohl hielt er an einem vorprophetischen und zwar nordisraelitischen Kern des elohistischen Werkes fest, der, wie er annahm, nach der Zerstörung Samarias auf judäischem Boden eine starke Bearbeitung erfahren habe. In diesem Sinne unterschied er auch in E verschiedene Schichten, die er mit E^1 E^2 E^3 usw. bezeichnete. Aber wo lag die Grenze zwischen E^1 und E^2 E^3? Wie war bei so heterogenem Ursprung des Kernes und der Bearbeitung die Einheitlichkeit dieser Quelle überhaupt festzuhalten? Mit welchem Recht konnte man dann noch ihren sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten nachgehen, um die zu ihr gehörenden Stücke zu reklamieren?

Wellhausens Nachfolger reden von den verschiedenen Schichten in J und E als feststehenden Größen, aber nur in unsicherem Hin- und Hertasten verteilen sie die einzelnen jahvistischen und elohistischen Stücke auf J^1 J^2 J^3 und E^1 E^2 E^3. Sie reden sogar von einer jahvistischen und einer elohistischen Schule, die obendrein nebeneinander bestanden hätten, — in völlig unpassender Analogie dazu, daß Wellhausen in der priesterlichen Gesetzgebung das Werk einer ganzen Schule erkannt hat[1]). Sind J und E in der Tat in solchem Grade

[1]) So z. B. auch H. Gunkel in seinem Genesiskommentar (3. Aufl. 1910). Außerdem stellt er die Dinge nahezu auf den Kopf, indem er J und E im wesentlichen für bloße Sammler von mündlichen Überlieferungen erklärt und ihre Individualität mehr oder weniger läugnet, andrerseits aber auch die Abhängigkeit des E von J bestreitet, — Tatsachen, die von Wellhausen schlagend erwiesen sind.

komplizierter Natur, dann sind die Aussichten, ihre Urgestalt wiederherzustellen, nicht groß. Bevor man sich mit einem so unbefriedigenden Resultat begnügt, bedürfen Wellhausens Annahmen gerade auf diesem Punkte einer genauen Nachprüfung.

Sodann gelang es Wellhausen nicht, J und E durch den ganzen Hexateuch zu verfolgen. An vielen Stellen der Genesis und des Exodus schied er freilich die beiden Quellen in ebenso überzeugender wie überraschender Weise. Auch in Numeri und Josua entwirrte er die verwickeltsten Knoten zu parallelen Berichten. Aber schon in Numeri wurde er in der Verteilung der Parallelen auf J und E unsicher, und in Josua 1—12 schien ihm der Parallelismus nicht mehr auf J und E hinzuweisen. Nur mit Bedenken nahm er an, daß in Jos 1—12 eine der beiden Quellen E sei. Von J fand er in einem der beiden Berichte von Jos 9 und vorher in Num 25 1-5 und Dt 34 ungewisse Spuren, mit Sicherheit meinte er ihn zuletzt in der Bileamperikope Num 22—24 nachweisen zu können.

Dieser Verzicht Wellhausens erklärt sich z. T. daraus, daß er, vielleicht in Rücksicht auf die von ihm angenommene komplizierte Natur der beiden Quellen, ihre sprachlichen und sachlichen Kennzeichen im weiteren Verlauf seiner Untersuchung einigermaßen aus den Augen verlor. Dillmann konnte beweisen, daß die beiden von Wellhausen aufgezeigten Versionen der Bileamerzählung gerade umgekehrt auf J und E zu verteilen seien, als Wellhausen angenommen hatte. Um so glänzender hatte Wellhausen freilich in Num 22—24 und Jos 1—12 die Möglichkeit der Quellenscheidung dargetan. Auch stand er mit der Unsicherheit, in der er sich betreffs der Herkunft der Josuaerzählung befand, keineswegs allein. Mit auffälliger Skepsis beurteilte Kuenen an manchen Stellen des Hexateuch die Scheidung von J und E. Die Bileamerzählung hielt Kuenen in der Hauptsache für eine einheitliche Konzeption. In Jos 1—12 mußte er freilich der Analyse Wellhausens im großen und ganzen zustimmen, meinte aber,

---

Gunkel gewinnt damit den weitesten Spielraum für das, was er ästhetische Betrachtungsweise nennt, aber zum Exegeten und Kritiker ist er nicht gemacht. Es ist nicht ganz unverständlich, wenn B. D. Eerdmans (Alttestamentliche Studien I—III 1908 1910) nach dieser Wendung der gesamten bisherigen Hexateuchkritik die Wahrscheinlichkeit absprach, um seinerseits dann freilich noch Unwahrscheinlicheres an die Stelle zu setzen. Vgl. Holzinger ZATW 1910 S. 245—258, 1911 S. 44—68.

daß E hier nirgendwo beteiligt sei. Dillmann, der auch hier den Sprachgebrauch genauer beobachtete, fand in Josua an manchen Stellen J und E, glaubte aber, daß die vorliegende Komposition wesentlich deuteronomistischer Herkunft sei.

Die Zurückhaltung, mit der Wellhausen sich über die Herkunft von Jos 1—12 äußerte, hatte indessen noch einen anderen Grund. In der Erzählung von Jdc 1 1—2 5 entdeckte er eine ältere Parallele zum Buche Josua, in der die Eroberung des Westjordanlandes wesentlich anders dargestellt ist. Inhaltlich stimmt diese Erzählung, wie Wellhausen hervorhob, mehrfach zu den jahvistischen Stücken des Pentateuch. Deshalb fand er den J im Buche Josua nicht wieder. Aber in richtigem Taktgefühl vermied er es auch, Jdc 1 1—2 5 ohne weiteres auf J zurückzuführen. Auf diesem Punkte wollte Eduard Meyer ihn korrigieren, der damit in sehr unglücklicher Weise in die Verhandlungen eingriff [1]). Zuversichtlich identifizierte er den Verfasser von Jdc 1 1—2 5 mit dem Jahvisten des Pentateuch und, indem er Beobachtungen und Urteile Wellhausens teils falsch verwertete, teils kritiklos hinnahm, erging er sich in einer summarischen Analyse der Numerierzählung, die, wenn richtig, auch für die Analyse der Exoduserzählung von nicht unerheblichen Konsequenzen war [2]). Eduard Meyers Abhandlung fand die lebhafte Zustimmung Stades und Buddes, und sie richtete in der Kritik der hexateuchischen Erzählung, namentlich der von Numeri und Josua, eine Verwirrung an, unter deren Folgen wir gegenwärtig noch leiden. Daß Emmanuel Albers im Anschluß an Wellhausen und Dillmann mit voller Evidenz den Jahvisten in Jos 1—12 nachwies, wurde kaum beachtet.

Die nachstehenden Untersuchungen beschränken sich zumeist auf die Erzählung des Hexateuch, auf die Gesetzescorpora nehmen sie nur in sofern Rücksicht, als die Urgestalt der Gesetzescorpora für die

---

[1]) ZATW 1881 S. 117—146.

[2]) In seinem 1906 erschienenen Werke „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“, das ich erst nach Vollendung dieses Buches gelesen habe, hat Eduard Meyer sich in weiterem Umfang in der Analyse der hexateuchischen Erzählung versucht. Auch da geht er in die Irre, sobald er eigene Wege einschlagen will, weil er die Schwierigkeit der Aufgabe unterschätzt und mit einer unzureichenden Exegese vorgeht. Entschuldigt ist er einigermaßen damit, daß die neuesten Ausleger des Hexateuch in ihrer Mehrzahl es nicht besser gemacht haben. Nicht anders steht es aber auch mit seiner Konstruktion der Urgeschichte Israels.

Analyse der Erzählung von Wichtigkeit ist. Davon abgesehen hat die Untersuchung der Gesetzescorpora, nachdem ihre zeitliche Datierung im wesentlichen feststeht, ihre besonderen Aufgaben und Ziele, die von der Analyse der hexateuchischen Erzählung und der Rekonstruktion der ihr zugrundeliegenden Quellenschriften verschieden sind. Auf der anderen Seite bleibt diese Analyse und Rekonstruktion nach wie vor eine der wichtigsten Aufgaben der Alttestamentlichen Wissenschaft.

Denn neben der Geschichte Davids von 2 Sam 9—20 1 Reg 1 2 und den Memoiren Nehemias sind J und E, und in ihrem erzählenden Rahmen auch D und P, die einzigen größeren Zusammenhänge, die einstweilen wenigstens aus den historischen Büchern rekonstruiert werden können, und obendrein sind sie einzigartige Ausdrücke des nationalreligiösen Selbstbewußtseins des alten Israel und der Juden. Für die Geschichte der Sprache und der Literatur, des Volkes und der Religion des A T sind sie deshalb von höchstem Wert. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei das Verhältnis von J und E zur Prophetie. Dazu kommt, daß J und E, wie sich später zeigen wird, auch den Grundstock von Judicum Samuelis und Regum bilden. Zunächst muß ihre Rekonstruktion aber auf dem Boden des Hexateuch versucht werden, und zu lösen ist diese Aufgabe nur in einer exegetischen Arbeit, die bei jedem Abschnitt der hexateuchischen Erzählung mit gleichmäßiger Intensität einsetzt, zugleich aber überall der Grenzen des Erreichbaren bewußt bleibt. Eine solche Arbeit ist bisher einigermaßen für die erste Hälfte der Genesis geleistet. Wie viel es darüber hinaus im Hexateuch noch zu tun gibt, möchte ich in den nachstehenden Untersuchungen zeigen, die überall an Wellhausens Analyse anknüpfen.

Die Scheidung von P und JE steht in der Hauptsache fest, und dasselbe gilt innerhalb gewisser Grenzen von der Scheidung zwischen J und E. Ich brauche deshalb diese Scheidungen nicht überall von neuem vorzunehmen und zu begründen. Aber die Scheidung zwischen J und E ist selbst in der Genesis noch keineswegs zum Ziel gelangt, und Wellhausen und Kuenen sind sogar der Meinung, daß sie überhaupt nicht überall anzustreben sei. Sie nehmen nämlich an, daß RE diese beiden Quellenschriften zuweilen förmlich umgegossen und nahezu wie ein selbständiger Schriftsteller aus den beiden parallelen Erzählungen eine dritte geschaffen habe. Diese Meinung halte ich für irrig, ich bin vielmehr überzeugt, daß RE überall gleichmäßig verfahren

ist. Wenn in einzelnen Fällen die Benutzung von J und E nachweisbar ist, die Scheidung aber gleichwohl nicht gelingt, so ist das meines Erachtens in der weitreichenden Ähnlichkeit der parallelen Erzählungen begründet. Große Vorsicht ist bei den Scheidungsversuchen freilich nach zwei Seiten hin geboten. Denn einerseits kann jeder voreilige Verzicht uns wertvolle Einsichten in die Natur der Quellen verschließen, und anderseits fälscht jede unrichtige Scheidung ihren Charakter.

Bevor ich aber in eine fortlaufende Untersuchung der hexateuchischen Erzählung eintrete, will ich die Natur der Größen J E P, mit denen die Analyse zumeist zu rechnen hat, vorläufig näher zu bestimmen suchen. Wellhausen und Kuenen haben gezeigt, daß an manchen Stellen, an denen man früher P zu sehen meinte, in Wahrheit die jüngste Bearbeitung des Hexateuch vorliegt, die sich in ihrer Sprache und Anschauungsweise freilich vorwiegend an P anschließt, sich dabei aber deutlich von ihm abhebt. Dem gegenüber muß die Frage nach dem ursprünglichen Bestande des P von neuem gestellt werden. Sodann ist J anerkanntermaßen von zusammengesetzter Natur, ungelöst ist aber die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der verschiedenen Bestandteile. Auch E gilt gegenwärtig für eine zusammengesetzte Größe. Es bleibt indessen noch festzustellen, ob das tatsächlich der Fall ist.

1.

Die letzte Bearbeitung des Hexateuch in der Genesis.

Unter der letzten Bearbeitung verstehe ich zunächst alle diejenigen Zusätze und Änderungen, von denen die Kompilation des RP (= JED + P) nachträglich betroffen ist. Ich fasse damit hier aber auch solche Änderungen und Zusätze zusammen, die möglicherweise schon RP an JEDP vornahm, ferner solche, die P vielleicht schon vor seiner Vereinigung mit JED erfahren hatte. Denn diese drei Kategorien sind im Einzelnen oft schwer voneinander zu unterscheiden, ihre Unterscheidung ist für mich aber auch von untergeordneter Bedeutung, weil es mir hier zunächst auf die Wiederherstellung der Quellenschriften ankommt [1]).

[1]) Der Kürze halber gebrauche ich daher in diesem Buche die Sigla RP in dieser dreifachen Bedeutung. In welcher sie jedesmal gemeint ist, wird sich überall

Die letzte Bearbeitung ist für Gen 1 1—2 4a schon von Gabler nachgewiesen in der Eintragung des Sechstagewerks. Wellhausen hat sie Gen 46 8-27 in der namentlichen Aufzählung der siebzig Seelen aufgezeigt, Kuenen in einer starken Erweiterung von Gen 34. Eine zweifellos späte Hand hat Gen 14 eingeschaltet. Interpoliert ist auch, wie Holzinger erkannt hat, Gen 9 4-6 das Verbot des Blutgenusses und des Todschlags und Mordes, und im Stil des P überarbeitet sind die ursprünglich wohl aus J stammenden Verse 9 8-17 [1]). Eingeschoben ist ferner 17 12b 13a das Gebot, die Sklaven zu beschneiden, womit eine starke Erweiterung in v 23—27 zusammenhängt. Diese Verse müssen auch deshalb von späterer Hand überarbeitet sein, weil P, der den Bund allein auf Isaak übergehn läßt (v 19 21), unmöglich von einer Beschneidung Ismaels erzählt haben kann. Außerdem sind an manchen Stellen kleinere Retouchen von jungem Ursprung beobachtet. Indessen hat die letzte Bearbeitung auch sonst noch in der Genesis eingegriffen, und zwar in sehr erheblichem Maße.

Glosse sind anerkanntermaßen Gen 35 19 die Worte היא בית לחם, durch die ein hier gemeinter nordisraelitischer Ort Ephrath mit der judäischen Landschaft Ephrath identifiziert, und damit das Grab Rahels in die Gegend von Bethlehem verlegt wird. Orte des Namens אפרת oder פרת gab es wohl mehrere (vgl. auch Jer 13 4 7), und genau läßt sich die Lage des älteren Grabes Rahels nach 1 Sam 10 2 Jer 31 15 nicht bestimmen. Es wurde aber im Lande Efraim-Benjamin gezeigt, wo es noch der nachexilische Autor von Jer 31 15 kennt. Wenn dagegen die Glosse 35 19 das Grab in die Nähe von Bethlehem verlegt, so ersieht man daraus, daß der Ahnenkult bei den nachexilischen Juden fortbestand. Deshalb wollten sie das Grab Rahels auf ihrem Gebiet besitzen [2]). Noch deutlicher ist das aus 48 7, wo der sterbende Jakob dem Joseph das Begräbnis der Rahel bei Bethlehem bezeugt.

---

aus dem Zusammenhang ergeben. In gleicher Weise gebrauche ich die Sigla RE und öfter auch RD, woneben ich aus besonderem Grunde späterhin zwischen RD¹ und RD² unterscheide.

[1]) Mit 8 21 22 kann die jahvistische Sündfluterzählung nicht geendet haben. Denn hier ist nur gesagt, was Jahve infolge des Opfers Noas bei sich beschloß. Weiter muß gefolgt sein, was er darauf den Menschen erklärte.

[2]) Das ältere Grab muß außerhalb ihres Gebiets gelegen haben. Ob die Samariter es besaßen, ist zweifelhaft. Der samaritanische Pentateuch stimmt Gen 35 19 und 48 7 mit MT.

Daß dieser Vers, wie schon Hupfeld empfand, eine Glosse ist, folgt daraus, daß er Bezug nimmt auf 35 16-20 E, zugleich aber in seinen Anfangsworten den P, also die Kompilation JEDP, voraussetzt. Seine höchst auffällige Stellung hinter 48 3-6 erklärt sich einigermaßen aus der entsprechenden Nachbarschaft von 35 9-15, auf welche Verse in v 3—6 zurückverwiesen ist, mit 35 16-20. Zu begreifen ist sie indessen nur, wenn die nachexilischen Juden an dem Grabe Rahels bei Bethlehem ein besonderes Interesse nahmen [1]). Dies Interesse tritt auch in der LXX zu Gen 35 hervor. In ihr ist nämlich 35 21 mit 35 16 verschmolzen, um so für das Grab eine Lage südlich von Jerusalem zu sichern, das man nach Mi 4 8 unter dem v 21 genannten Migdal ʿEder verstand.

Gleichartig mit diesen Glossen ist die Erzählung von Gen 23. Neben den drei großen Erzählungen des P in c 1 6—9 17 nimmt dies Stück, das man allgemein ihm beilegt, sich sonderbar aus. In jenen drei Erzählungen handelt es sich um drei große Epochen der Weltgeschichte und zugleich um drei Offenbarungen und Gesetzgebungen Gottes, hier um den Erwerb des Grabes in Hebron, der in einem weitläufig berichteten Kaufgeschäft zustande kommt. Dort der erhabene Ton göttlicher Rede und daneben großartige Klassifikation und höchste theologisch-juristische Präzision, hier gleichgültige Formeln menschlichen Umgangs und der Nachweis, daß dieser Kauf nicht nur in aller Form Rechtens, sondern auch in vollkommener beiderseitiger Höflichkeit zustande kam. Man sagt, P wolle hier zeigen, daß Israel auch ein menschliches Recht auf das Land hatte, aber nach P steht Israel überall nur auf göttlichem Recht. In Wahrheit kommt auch hier das Interesse des Ahnenkultus zum Ausdruck, das dem P kaum zugetraut werden darf [2]). Genau wird die Örtlichkeit des Grabes angegeben und das zu ihm gehörige Gebiet beschrieben (v 17). Dieser heilige Bezirk sollte immer noch den Juden gehören, obwohl Hebron in nachexilischer Zeit edomitisch war. Gegenüber den Edomiten werden hier die Hettiten aufgerufen, von denen Abraham das

---

[1]) Unnötig ist die sehr künstliche Erklärung, die Budde (ZATW 1883 65—76) hierfür versucht hat (vgl. auch Kuenen Onderz I² 317). Dagegen vermutet Budde wohl mit Recht, daß P auch die Rahel in dem gemeinsamen Grabe in Hebron ruhen ließ, und daß 49 31 am Schluß ein ואת רחל gestrichen ist.

[2]) Das hat, wie ich nachträglich sehe, auch schon Eerdmans (Alttestamentl. Studien I 20 f.) bemerkt.

Grab gekauft hat. Die Sprache des Stückes ist vielfach die des P, aber zugleich ist sie höchst singulär. Die Rückbeziehungen auf den Kauf in 25 9 10 49 29 ff. 50 13 beweisen nicht für die Ursprünglichkeit des Stückes [1]). Ich glaube deshalb, daß c 23 ganz oder doch größtenteils von einem späten Bearbeiter stammt, der den Kauf des Grabes nach Analogie von 33 18 eintrug.

Späten Ursprungs ist sodann die Chronologie der Genesis und überhaupt des Hexateuch. Anzufechten sind zunächst d i e M o n a t s - u n d T a g e s d a t a. Ewald hat bemerkt, daß die Monats- und Tagesdata der Sündfluterzählung Gen 7 11 8 4 5 13 14 nicht zu den 150 Tagen von 7 24 8 3 stimmen. Er findet mit Recht, daß die letztere Angabe das Vorurteil der Ursprünglichkeit für sich habe, und glaubt daher, daß die gegenwärtig vorliegenden Monats- und Tagesdata aus anderen älteren korrigiert seien. Ich meine, daß P hier überhaupt keine Monats- und Tagesdata hatte, sondern nur nach Tagen rechnete. Denn neben den 150 Tagen von 7 24 8 3 hat die Rechnung nach Monats- und Tagesdata überhaupt nicht Platz [2]). Sodann sind in der Erzählung von Exodus Numeri Deuteronomium und Josua sämtliche Monats- und Tagesangaben von späterer Hand eingetragen. Das Todesdatum Aharons steht Num 33 38 in einem sekundären Stück, fehlt dagegen an der primären Stelle Num 20 22. Das Todesdatum Moses ist Dt 1 3 deutlich eingeschoben, es fehlt wiederum Num 27 12, wogegen in der redaktionellen Wiederholung Dt 32 48 auf Dt 1 3 Bezug genommen ist. Das Todesdatum Mirjams Num 20 1 ist entweder verstümmelt oder vielleicht nie vollständig gewesen. Daß es von P stammen sollte, ist kaum denkbar, weil der Tod Mirjams dort von E berichtet wird,

---

[1]) 49 29 30 sind die Worte אשר בשדה עפרון החתי במערה offenbar eine Glosse. Dieselbe Hand, die hier den Hettiten Ephron eintrug, wird die längst angezweifelten vv 30 b 32 geschrieben haben. Als Glosse verraten sich auch 50 13 die Worte קנה bis החתי. Dann ist aber auch 25 9 אל שדה bis החתי, und 25 10 השדה bis חת zu streichen. Bei dem Begräbnis Isaaks 35 29 fehlt diese Bemerkung und sogar die Erwähnung des Grabes.

[2]) Der Bearbeiter, der diese Data eintrug, wird dabei allerdings direkt oder indirekt aus babylonischer Quelle geschöpft haben. Denn irgendwie wird der 17. Tag des 2. Monats (7 11) mit dem 15. Daisios des Berossus in Beziehung stehen. Im übrigen hat es keine Schwierigkeit anzunehmen, daß auch 8 5 13 14 ursprünglich Zahlen von Tagen standen. Aber in 8 4 hat der Bearbeiter eine wahrscheinlich aus J stammende Angabe datiert. Man braucht dem P nicht den Widersinn aufzubürden, daß vom Aufsitzen der Arche bis zum Sichtbarwerden der Bergspitzen 72 oder 73 Tage verstrichen.

P dagegen von Mirjam allem Anschein nach überhaupt nicht erzählte. Übrigens fällt das Datum mit den Todesdaten Moses und Aharons. Jos 4 19 5 10-12 sind, wie ich weiterhin zeigen werde, Glossen, die für den Einzug in das Land eine Übertretung von Lev 23 14 ausschließen und im Zusammenhang damit zugleich die rituell korrekte Feier des Passah (vgl. Ex 12 3) konstatieren wollen. Ex 40 2 17 Num 9 5 stehen die Data der Aufrichtung der Stiftshütte und der Passahfeier in der Wüste in sekundären Stücken. Das Datum des Aufbruchs vom Sinai Num 10 11 fällt mit 9 5. Unhaltbar sind dann aber auch die Data der Ankunft am Sinai und der ersten Volkszählung Ex 19 1 und Num 1 1. P nimmt allerdings an, daß Israel am 15. Nisan aus Ägypten zog, aber ausdrücklich genannt wird dies Datum nicht in Ex 12 (vgl. v 41 51), sondern nur Num 33 3. Mit Ex 19 1 fällt endlich Ex 16 1 das Datum der Verleihung des Mannas. Von hier aus erscheinen die Monats- und Tagesdata der Sintfluterzählung als doppelt verdächtig.

Nicht von P stammt ferner die S c h ö p f u n g s ä r a. Daß die Jahreszahlen von Gen 5 11 noch in sehr später Zeit korrigiert sind, und daß MT nicht oder wenigstens nicht überall die ursprünglichen Zahlen bietet, lehrt die Vergleichung der LXX, des Samaritaners und des Buches der Jubiläen. Die Willkür, mit der man diese Zahlen behandelte, ist höchst auffällig. Sodann erregen zunächst einzelne anderweitige Data der Genesis Bedenken. Mit Recht hat man Gen 37 2 41 46a dem JE abgesprochen, weil diese Datierungen durchaus gleichartig sind mit denen von 12 4b 25 26b und anderen. Aber auch zu P können die Zeitangaben von 37 2 41 46a nicht gehören [1]). Die Angabe von 12 4b erscheint deshalb als eingetragen, weil sie sich zu v 5 (= P) nicht fügt, wohl aber zu v 4a (= J).

Angaben dieser Art sind nun freilich für das chronologische System nicht integrierend, sie könnten auf späterer Ausgestaltung des Systems beruhen. Integrierend für das System sind dagegen die sogenannten Zeugungsjahre, d. h. die Angaben über das Alter des Vaters bei der Geburt des Sohnes, die sich Gen 5 11 10-26 überall aneinander reihen. In der Erzvätergeschichte kommt da in Betracht das Alter Abrahams bei der Geburt Isaaks (21 5 vgl. 17 17) und das Alter Isaaks bei der Geburt Jakobs und Esaus (25 26b). Bei Jakob

---

[1]) Vgl. unten zu Gen 37 2.

tritt dafür ein sein Alter bei der Übersiedlung nach Ägypten (47 9), und den Beschluß macht die Angabe über die Dauer des ägyptischen Aufenthalts (Ex 12 40 41a). Von diesen vier Daten hat das von Gen 21 5 einen scheinbaren Halt in der Erzählung des P 17 17. Aber hier hat die Angabe, daß Abraham bei der Geburt Isaaks 100 Jahre, Sara 90 Jahre alt war, zunächst den Zweck, das Wunder der späten Geburt Isaaks zahlenmäßig auszudrücken. Sie braucht deshalb mit dem chronologischen System des Hexateuch in keiner Beziehung zu stehen. Die Angabe von Gen 25 26b steht im Zusammenhang von JE, und die von Ex 12 40 41a steht anerkanntermaßen völlig zusammenhangslos da. Denn der im Stil des P gehaltene v 41b stimmt nicht zu v 40 41a, ist aber allem Anschein nach älter als v 40 41a. Mit voller Bestimmtheit muß endlich 47 9 dem P abgesprochen werden. Übereinstimmend rechnet man zu ihm 47 5b 6a 7-11 und beruft sich dafür auf die Sprache von v 8 9, die in der Tat an P anklingt. Die v 7—10 erzählte Begegnung zwischen Jakob und dem Pharao kommt nun lediglich darauf hinaus, daß der Pharao ihn nach seinem Alter fragt, und er sich über die Kürze und die Leiden seines Lebens beklagt. Woher weiß Jakob, daß er nicht so lange leben wird wie Abraham und Isaak? Ist hier nicht ein Glossator am Wort, der v 28 vor sich hatte, wonach Jakob es nur auf 137 Jahre brachte, während Abraham 175 Jahre und Isaak 180 Jahre lebte? Wie kann ferner Jakob bei P von den Leiden seines Lebens reden, da P von diesen Leiden schwerlich viel erzählte? Der weichmütige Ton von v 9 erinnert an gewisse junge Zusätze in Exodus und Numeri. Entscheidend ist, daß מגורים in v 9 nicht wie bei P (17 8 28 4 36 7 37 1 Ex 6 4 vgl. Ez 20 38) den Aufenthalt unter einem fremden Volke bedeutet, sondern das vergängliche Dasein des Menschen auf der Erde (vgl. Ps 39 13). Alle diese Umstände beweisen, daß 47 7-10 nicht von P stammen, sondern von jüngerer Hand eingetragen sind [1]).

Sind aber zwei Glieder der chronologischen Kette nachweislich interpoliert, dann ist die gesamte chronologische Rechnung eingetragen. So muß man schließen, weil diese Rechnung in der Erzählung des P nirgendwo einen Halt hat. Es fallen dann überall in c 5 11 die sogenannten Zeugungsjahre. In der Tat ist 11 26 vor 11 27 schwer erträglich, und ebenso 5 32, auf den in P 6 9 10 unmittelbar gefolgt

[1]) Vgl. auch v 10b mit 41 46 bα und weiter unten zu c 47. Mit v 7—10 steht und fällt v 28a.

sein müßten, vor 6 10. Es fallen ferner alle übrigen Datierungen im Leben der Erzväter, was im Blick auf die unmittelbare Aufeinanderfolge von 16 16 17 1 durchaus erwünscht ist [1]). Neben den hochernsten gesetzlichen Zwecken, die P verfolgt, nimmt sich dies künstliche Zahlenspiel auch sonderbar aus. Ursprünglich standen bei P höchstens Angaben über die Lebensdauer der Erzväter, und auch das ist nicht nötig anzunehmen. Man braucht dem P also auch nicht die widersinnige Vorstellung aufzubürden, daß Sem und Eber noch die Geburt Jakobs und Esaus erlebten [2]).

Auch aus einem allgemeinen Grunde kann die Schöpfungsära nicht von P stammen. Die Schrift des P hat ursprünglich für sich bestanden und zwar als eine wesentlich gesetzliche Schrift, die freilich mit der Schöpfung der Welt begann, indessen mit der Verteilung des Landes Kanaan an die 12 Stämme endete. Eine Weltära hat dagegen zur Voraussetzung die Chronologie einer nationalen Geschichte, in die sie ausläuft. Die Weltära des Hexateuch hat aber auch zur Voraussetzung eine Verbindung des Hexateuch mit den Büchern Judicum Samuelis Regum, in denen die Geschichte Israels in chronologischer Disposition erzählt wird. Wie sich beim Buche Josua zeigen wird, hat der Hexateuch in der Tat ursprünglich in Verbindung mit jenen Büchern gestanden, P ist aber erst durch RP in den Zusammenhang von Genesis bis II Regum eingefügt. Also kann die Weltära des Hexateuch frühestens von RP stammen. Sie schließt sich nur deshalb fast überall an P an, weil sie sich an die fast ganz aus P übernommene Genealogie des Hexateuch anschließen mußte. Die Willkür aber, mit der diese Weltära noch in später Zeit variiert wurde, begreift sich aus ihrem späten Ursprung.

Jungen Ursprungs ist wenigstens an den meisten Stellen auch das אלה תולדת. Es ist die Rede von den Tholedoth des Himmels

---

[1]) Über 17 23-27 vgl. oben S. 9.

[2]) Man könnte nun meinen, daß die Textverwirrung 5 22-24 mit der Eintragung der Zahlen oder wenigstens des Zeugungsjahres zusammenhinge. Aber es fragt sich auch, wie alt hier und 6 9 das התהלך את האלהים ist. Der Ausdruck muß nach 1 Sam 25 15 verstanden werden (Mi 6 8 Mal 2 6 sind anderer Art) und auf den Lesern bekannte Offenbarungen gehen, die Henoch und Noa von Gott empfingen. Keinenfalls sind also die Henoch- und Noa-Apokalypsen lediglich aus Anlaß dieser Stellen entstanden. Dann kann aber auch das התהלך את האלהים spät eingetragen sein.

und der Erde (2 4), Adams (5 1), Noas (6 9), der Söhne Noas (10 1), Sems insbesondere (11 10), Therachs (11 29), Ismaels (25 12), Isaaks (25 19), Esaus (36 1 9), Jakobs (37 2), Aharons und Moses (Num 3 1). Es scheint zunächst, als habe P mit diesen Überschriften die verschiedenen Abschnitte seiner Erzählung gegeneinander abgrenzen wollen. Aber dagegen spricht die schlechte Durchführung des Schemas.

Das Wort תולדת bedeutet eigentlich Zeugungen, dann Nachkommen, daneben aber auch Geburt (Ex 28 10) und Familie, Geschlecht (Gen 10 32), im Neuhebräischen bedeutet es auch Geschichte. An den weitaus meisten Stellen kann nun אלה ת' im Zusammenhang des Textes nur verstanden werden als „dies sind die Nachkommen des und des“ (so 5 1 10 1 11 10 11 27 25 12 36 1 9 Num 3 1 Ruth 4 18). Denn an allen diesen Stellen (abgesehen von Num 3 1) folgt überall sofort das Verbum הוליד bzw. ילד. Anders steht es mit Gen 2 4, wo unter den Tholedoth des Himmels und der Erde nach dem Zusammenhang von 1 1—2 3 nur die Entstehung des Himmels und der Erde verstanden werden könnte. Auch 6 9, wo zunächst eine Charakteristik Noas folgt, und 37 2, wo die Nachkommen Jakobs längst (35 23-26) aufgezählt sind, paßt die Bedeutung Nachkommen zum Zusammenhang nicht. Ähnlich steht es 25 19, wo zunächst von Abraham, dem Vater Isaaks, und weiter von Isaaks Heirat und Rebekkas anfänglicher Unfruchtbarkeit die Rede ist. Man erklärt deshalb an diesen Stellen auf Grund des Zusammenhangs den Ausdruck als Geschichte (Noas Isaaks Jakobs). In der Tat ist das nach dem Zusammenhang dieser Stellen unumgänglich. Indessen müßte die Formel, wenn sie von P stammte, überall dieselbe Bedeutung haben und sich mit dieser Bedeutung auch überall in den Zusammenhang fügen. Man kann auch nicht annehmen, daß die Formel 2 4 6 9 25 19 37 2 von anderer Hand stamme als an den übrigen Stellen [1]). Denn keinenfalls kann man die Tholedoth Noas, Isaaks, Jakobs 6 9 25 19 37 2 von den anderen trennen. Man muß vielmehr schließen, daß die Formel überhaupt oder wenigstens an den meisten Stellen von einem Interpolator eingetragen ist.

Die Formel ist nämlich auch abgesehen von ihrer Bedeutung mehrfach bedenklich. Was sollen neben den Tholedoth der Söhne Noas 10 1 die besonderen Tholedoth Sems 11 10? Weshalb ist 11 27

---

[1]) Lagarde (Orientalia II 38 ff.) hielt sie 2 4 für eine späte Glosse.

von den Tholedoth Therachs die Rede, obwohl Therach schon v 32 stirbt, im folgenden nicht aber von den Tholedoth Abrahams? Man meint, die letzteren seien durch Textfehler oder durch Schuld einer Redaktion ausgefallen. Aber diese Auskunft wird abgeschnitten durch den Wortlaut von 25_{19}: „Dies sind die Tholedoth Isaaks, Abraham zeugte den Isaak“. Danach hat die Überschrift bei Abraham gefehlt, augenscheinlich deshalb, weil sie in der komplizierten Geschichte von Isaaks Geburt nicht so bequem anzubringen war, wie in den anderen Fällen. Ist dem P diese grobe Ungeschicklichkeit zuzutrauen? Weshalb gibt es keine Tholedoth der Söhne Jakobs, sondern nur Aharons und Moses Num 3_{1}? Dabei sind Num 3_{1-4}, wie sich herausstellen wird, von später Hand eingetragen. Weshalb fehlt die Formel vor Gen 35_{23}? Statt dessen steht sie 37_{2} vor einem Satz, der, wie oben bemerkt wurde, jüngeren Ursprungs ist. Ebenso steht sie $36_{1\ 9}$ vor Stücken, die nicht von P herrühren. Stammen 2_{4a} und 5_{1} aus P, dann müssen sie in P unmittelbar aufeinander gefolgt sein. Denn die Auskunft, daß 2_{4a} ursprünglich vor 1_{1} gestanden habe, ist mehr als bedenklich. Dazu kommt, daß $5_{1\ 2}$ im übrigen eine Rekapitulation von 1_{26-28} sind, die sofort hinter 2_{3} kaum denkbar ist, vielmehr den Einschub von 2_{4b}—4_{26} vorauszusetzen scheint.

Nach alledem stammt das אלה ת׳ in der Genesis an vielen Stellen von einem Glossator, der die genealogische Gliederung der Genesiserzählung unterstreichen wollte, dabei aber ohne die nötige Konsequenz und Umsicht verfuhr und die Formel gelegentlich auch an falscher Stelle einfügte. Möglich ist dabei, daß der Glossator sie an einzelnen Stellen schon vorfand. Wie sich zeigen wird, hat schon RP sie 36_{9} in JE gelesen.

2.

Die beiden Jahvisten in Gen 1—11.

In Gen 1—11 besteht bezüglich der Ausscheidung des P ziemlich allgemeine Übereinstimmung. In dem Rest hat Wellhausen, abgesehen von der Paradiesesgeschichte, zwei Reihen von jahvistischen Stücken unterschieden.

Eine dieser beiden Reihen gruppiert sich um die jahvistische Sündfluterzählung, die in c 6—8 steckt. Ihre Fortsetzung findet sie in den jahvistischen Stücken der Völkertafel c 10, zur Voraussetzung

hat sie dagegen eine jahvistische Stammtafel, die von Adam durch Seth auf Noa und seine drei Söhne, Sem Japheth und Ham, hinauslief. Von dieser Stammtafel ist nur der Anfang in 4 25 26 erhalten, der Rest ist zugunsten der Sethitentafel des P c 5 unterdrückt[1]).

Anderer Art sind die Stücke der zweiten Reihe, die zunächst aus der Kainitentafel 4 1 17-24, aus der Erzählung von der Verfluchung Kanaans 9 20-27 und aus der Erzählung vom Turmbau in Babel 11 1-9 besteht.

In der Kainitentafel 4 1 17-24 hat schon Buttmann eine ältere Parallele zu der (bei J und P vielleicht wesentlich gleichlautenden) Sethitentafel erkannt, die aus ihr abgewandelt ist. Statt zehn Väter zählt sie nur sieben auf und statt auf Noa und Sem-Japheth-Ham läuft sie auf Lemech und Jabal-Jubal-Tubal aus. Sodann ignoriert sie die Sündflut. Denn die drei von Jabal-Jubal-Tubal abgeleiteten Gruppen von Nomaden (Hirten, Musikanten, Schmiede) gehören offenbar der gegenwärtig noch bestehenden Menschheit an.

Ignoriert wird die Sündflut auch in der Erzählung vom Turmbau in Babel 11 1-9. Denn einerseits wird 11 2 (und als sie im Osten wanderten) an die Paradiesesgeschichte angeknüpft, anderseits handelt es sich aber auch hier um die Völker der gegenwärtigen Menschheit. Auch mit den jahvistischen Bestandteilen der Völkertafel von Gen 10 ist die Erzählung vom Turmbau in Babel unvereinbar. Denn hier erfolgt die Zerteilung der Menschheit in Völker plötzlich und durch ein Wunder, dort allmählich und auf natürlichem Wege.

In anderer Beziehung ist die Erzählung von der Verfluchung Kanaans 9 20-27 ein älteres Seitenstück zur jahvistischen Völkertafel. Als die drei Söhne Noas erscheinen hier nicht Sem, Japheth und Ham, sondern Sem, Japheth und Kanaan[2]). Es handelt sich hier nicht um die ganze Menschheit, sondern um die Kanaaniten und zwei andere Völker, also auch nicht um die ganze Erde, sondern um das ursprüngliche Gebiet der Kanaaniten. Sem (= Israel) und Japheth

---

[1]) Über 5 29 vgl. unten S. 28.

[2]) Wie Wellhausen erkannt hat, ist in v 22 חם אבי ein harmonistischer Zusatz, und ebenso in v 18 die Worte וחם הוא אבי כנען. Ursprünglich bildeten 9 18a 19 den Anfang der jahvistischen Völkertafel, die in c 10 steckt. Aus Abhängigkeit von 9 20-27 erklärt sich's, daß in c 10 sowohl in den jahvistischen vv 15—20 wie bei P v 6 die Kanaaniten (und mit ihnen die Philister) zu Ham gerechnet werden.

(= die Hettiten) haben Kanaan geknechtet und leben in Freundschaft unter einander[1]).

Dazu kommt, daß *die Paradieseserzählung* c 2 3 aus zwei Rezensionen komponiert ist. Nach 3 3 stand mitten im Garten nur der Erkenntnisbaum, nach 2 9 stand dort nur der Lebensbaum. Denn ohne Zweifel sind in 2 9 die letzten Worte „und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ anderen Ursprungs als das Vorhergehende. Parallel sind ferner der Sprudel von 2 6, der die ganze Oberfläche der Erde bewässert, und der Paradiesesstrom von v 10—14, der sich in die vier Weltströme teilt. Zweimal (2 8b und 2 15) wird der Mensch in das Paradies gesetzt und zweimal (3 22 24 und 3 23) wird er aus ihm vertrieben. Deshalb werden auch die offenbar überladenen Verse 3 17-19 auf verschiedene Erzähler zurückgehn.

Die Vorstellung, nach der der Lebensbaum in der Mitte des Gartens stand, ist die ältere, und ebenso ist der Sprudel von v 6 älter als die Weltströme v 10—14. Nun stoßen aber v 10—14 rückwärts mit den letzten Worten von v 9 zusammen, und anderseits muß v 15, weil parallel zu v 8b, für die Fortsetzung von v 10—14 gelten. Von da ab läuft ein anscheinend einheitlicher Tenor bis 3 16. Man darf danach vorerst 2 4b-9abα, Teile von 3 17-19, und 3 21 22 24 auf die eine, und den Rest auf die andere Seite stellen[2]).

---

[1]) Diese Freundschaft beruhte darauf, daß sie beide von den Aramäern bedroht waren, die ihnen das ehemalige Gebiet der Kanaaniten streitig machten. Vgl. 2 Sam 8 9-11 2 Reg 7 6 und dazu die von Pognon entdeckte Inschrift des Königs Zkr von Hamath. — 10 15 sind die Söhne Kanaans Sidon und Cheth = Phönizier und Hettiten. 10 16-18 hat ein Interpolator diesen beiden eine Anzahl von kanaanitischen und phönizischen Stämmen als Brüder angereiht, daneben aber auch die hettitischen Hamathener. Nach den Inschriften von Sengirli reichte die kanaanitische Sprache, in früherer Zeit also auch die kanaanitische Bevölkerung, bis an den Meerbusen von Issos. Hiernach wird man unter Japheth 9 20-27 die Hettiten verstehen müssen. Daß sie das eine Mal als ein Sohn, das andere Mal als ein Herr Kanaans erscheinen, beruht auf verschiedener Auffassung derselben Verhältnisse. Außerdem aber werden 10 15-18 die Phönizier berücksichtigt, was 9 20-27 nicht der Fall ist.

[2]) Daß 3 20 von jüngerer Hand eingetragen ist, wird ziemlich allgemein angenommen. Der Vers kann aber quellenhaft sein, weil zwei Quellen zugrunde liegen. Sodann ist 3 21 wohl eher eine Parallele zu 3 7b, als ein Komplement dazu. — Es ist auch schwerlich derselbe Erzähler, der 3 6 den Erkenntnisbaum mit größtenteils denselben Worten beschreibt, mit denen 2 9 alle Bäume des Gartens charakterisiert werden.

Der Grundgedanke der Erzählung war in beiden Rezensionen derselbe, wenngleich nach der älteren der Lebensbaum, nach der jüngeren der Erkenntnisbaum in der Mitte des Gartens stand. Denn auch nach der älteren Rezension, der 3 22 angehört, wurden die Menschen aus dem Garten vertrieben, weil sie durch den Genuß einer Baumfrucht die Erkenntnis erlangt hatten, und auch nach der jüngeren Rezension, aus der, wie sich zeigen wird, v 19a stammt, boten die Bäume des Gartens oder einer von ihnen in seiner Frucht den Menschen die Unsterblichkeit dar. Der wichtigste Unterschied der beiden Rezensionen bestand aber darin, daß das Strafurteil in ihnen verschieden lautete.

Keinenfalls sind 3 17 תאכלנה, v 18 ואכלת, v 19 תאכל aus derselben Feder geflossen. Allerdings ist v 17 תאכלנה, wie vor mir schon Holzinger empfunden hat, lediglich verderbt. Es ergibt eine Synekdoche, die im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satz unerträglich ist. Man muß תעבדנה lesen, weil v 23 (לעבד) eine solche Ankündigung voraussetzt. Dazu stimmen dann auch die in v 16 entsprechenden Worte עצבונך והר(י)ונך בעצב תלדי בנים. Aber auch so sind v 18 ואכלת und v 19 תאכל nebeneinander höchst befremdlich. Dazu kommt, daß der Kausalsatz von v 19b mit dem vorhergehenden Kausalsatz parallel ist. Sieht man näher zu, so sind v 18 קוץ ודרדר nicht das Unkraut, das statt des erhofften Getreides dem bearbeiteten Ackerboden entwächst [1], sondern das Gestrüpp des Ödlandes und der Wüste (Jdc 8 7 16 Jes 32 13 Jer 4 3 Hos 10 8). Wegen des unmittelbar angeschlossenen ואכלת את עשב השדה kann es sich aber auch nicht um die Rodung des Gestrüpps handeln [2]. Vielmehr sollen für den Menschen statt der Fruchtbäume des Paradieses in Zukunft קוץ ודרדר wachsen, von denen er keine Früchte lesen kann, so daß ihm wie den wilden Tieren nur das Kraut des Feldes zur Nahrung übrig bleibt. Also unterbricht v 18 den Zusammenhang von v 17 und v 19a, die vom Ackerbau reden und sich dabei aufs beste aneinanderfügen. Dagegen redet v 18 für sich allein genommen von der Entstehung der Wüste und vom Leben in der Wüste, zu dem der Mensch jetzt verurteilt wird. Sodann vgl. man v 18 תצמיח mit 2 9, und עשב השדה mit 2 5, und v 19b עפר mit 2 7. Da ferner v 17b 19a

---

[1]) Allerdings ist Jer 12 13 unsere Stelle vielleicht schon so verstanden.

[2]) Daran könnte man wegen Ex 22 5 Jes 33 12 Ps 118 12 denken.

2*

mit v 23 zusammenstimmen, so sind v 18 19^b zur älteren, v 17 19^a zur jüngeren Rezension zu ziehen. Nach jener wurde der Mensch zum Nomadenleben, nach dieser zum Bauernleben[1]) verurteilt. Es ergibt sich dann folgende Scheidung:

Verflucht sei das Erdreich um deinetwillen,

Dornen und Gestrüpp soll es dir aufwachsen lassen und *du sollst das Kraut des Feldes essen. Denn* Staub bist du und *zum Staube sollst du zurückkehren.*

mit Mühsal sollst du es bearbeiten alle Tage deines Lebens. Im Schweiß deines Angesichts *sollst du Brot essen,* bis daß du *zurückkehrst zu dem Erdreich, denn* von ihm bist du genommen.

Wellhausen hat zuerst bemerkt, daß in der Kainitentafel die Sündflut ignoriert wird, er hat auch die Erzählung von der Verfluchung Kanaans zuerst verstanden, er hat auch das Verhältnis der Stücke der zweiten Reihe zu denen der ersten Reihe zuerst erkannt. Er hat auch gezeigt, daß die Erzählung von Kain und Abel 4 2-16 in die Kainitentafel eingeschaltet ist[2]). Er hat auch darin Recht, daß er die Kainitentafel und die Erzählung vom Turmbau in Babel als Fortsetzung der Paradiesesgeschichte bzw. einer Rezension derselben ansieht[3]). Denn wenn am Anfang der Erzählung vom Turmbau 11 2 gesagt wird „als sie im Osten wanderten", so ist das ohne weiteres verständlich in Fortsetzung der Paradiesesgeschichte und der Nomadengenealogie von 4 1 17-24. Eine Sonderstellung vindiziert Wellhausen der Erzählung von der Verfluchung Kanaans 9 20-27, die vor 11 1-9 verfrüht ist. Sie ist aber mit 11 1-9 in keinem Widerspruch, wenn man diese beiden Stücke umstellt. Jedenfalls können 11 1-9 leicht von späterer Hand an ihren gegenwärtigen Platz gerückt sein, weil das Stück vor der Sündflutgeschichte als unerträglich erschien. Nimmt man das an, dann führte diese Reihe von Erzählungen von Eden über Babel nach Syrien und Palästina.

[1]) Eine Art Bauer war der Mensch nach der jüngeren Rezension schon im Paradiese (2 15).

[2]) Ich komme auf diesen Abschnitt unten (S. 28) zurück.

[3]) Die Meinung, daß diese drei Stücke drei Stationen auf dem Wege bedeuteten, auf dem das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts ging, hat Wellhausen bezüglich des Lemechliedes 4 23 24 und damit überhaupt aufgegeben. Vgl. Komposition S. 306 f.

Es ist nun auch nicht zweifelhaft, an welche Rezension der Paradiesesgeschichte 4 1 17-24 11 1-9 9 20-27 sich anschlossen. Daß die Kainitentafel 4 20-22 auf drei Gruppen von Nomaden hinausläuft, steht in vollem Widerspruch damit, daß 3 17 19a 23 der Mensch zum Ackerbau verurteilt wird. Es läßt sich vorstellen, daß die Nomaden von 4 20-22 im weiteren Verlauf der Erzählung zum Teil Bauern wurden (vgl. 9 20), aber das Urteil von 3 17 19a 23 muß zur Folge haben, daß die Menschen sofort und (a potiori) für immer zu Bauern werden. Man kann diesen Widerspruch nicht auf sich beruhen lassen, weil nach 11 2 ein Zusammenhang zwischen der Paradiesesgeschichte und der Kainitentafel und der Erzählung vom Turmbau beabsichtigt ist. Inzwischen hat sich oben für uns ergeben, daß der Mensch nach der älteren Version der Paradiesesgeschichte nicht zum Ackerbau verurteilt, sondern in die Wüste verstoßen wurde. Dies Resultat wird durch 4 20-22 bestätigt, und an die ältere Version der Paradiesesgeschichte schließen sich somit die älteren jahvistischen Stücke von c 4—11 [1]).

Für den geschichtlichen Gesichtskreis dieser Stücke ist es charakteristisch, daß Noa 9 20 ff. nur der Vater der Hebräer, der Hettiten und der Kanaaniten ist. Noch merkwürdiger ist, daß Kain hier als der Sohn des ersten Menschen und damit als der erste geschichtliche Vorfahr aller Menschen erscheint. In der Erzählung von Kain und Abel 4 2-16 bedeutet Kain zugestandenermaßen das bekannte Noma-

[1]) Schwierigkeit macht hierbei nur noch 4 17b, wonach Kain ein Städtebauer wurde und die von ihm erbaute Stadt nach seinem Sohne Henoch nannte. Aber diese Worte sind an sich befremdlich, sofern Kain die Stadt nicht nach sich selbst nennt, und sein Verdienst erst nach der Geburt seines Sohnes erwähnt wird. Budde wollte diese Anstöße damit beseitigen, daß er כשם בנו in כשמו änderte, wodurch Henoch der Städtebauer wurde. Auch dann bleibt es unerträglich, daß nur von der dritten und der achten Generation verschiedene Lebensweisen ausgehen, nicht aber von den anderen. Daran wird wenig gebessert, wenn Budde weiter nach v 2 den Kain zum Bauern macht. Überhaupt aber haben Städtebau und Nomadenleben in dieser Genealogie nebeneinander nicht Platz. Nach v 20—22 sind sämtliche Nachkommen Kains, d. h. aber die ganze Menschheit, in der 8. Generation Nomaden, und es ist widersinnig, daß die Menschheit durch einen obskuren Städtebau dahin gelangt sein sollte. Nach der Erzählung vom Turmbau, die man als Fortsetzung der Kainitentafel ansehn darf, war zudem Babel die älteste Stadt der Welt. Also ist 4 17b, wie Holzinger richtig gesehen hat, entweder bloße Glosse oder, was weit wahrscheinlicher ist, er stammt aus anderem Zusammenhang, und zwar aus der jahvistischen Sethitentafel.

denvolk im Süden Palästinas. Man hat darin ein Mißverständnis von 4 1 17 ff. gefunden. Weil aber die Kainitentafel zunächst ein Stammbaum der Nomaden ist, muß Kain auch in 4 1 17a das Nomadenvolk Palästinas sein. Der Name seines Sohnes Henoch findet sich bei Midian (25 4) und Ruben (Num 26 5 Gen 46 9 Ex 6 14). Mahalalel (5 12), aus dem Mechuja'el 4 18 korrigiert ist, kommt bei den Judäern vor (Neh 11 4). Vgl. auch ʽJrad-Jered (4 18 5 15) mit 1 Chr 4 18. Im Grunde ist es auch nicht befremdlich, sondern natürlich, daß die Nomaden der ganzen Welt von den Israel benachbarten Nomaden abgeleitet werden, obwohl diese in die Nähe des Paradieses für unsere Anschauung schlecht passen [1]). Aber daß nach diesen Stücken alle Menschen zuerst Nomaden waren und von Kain abstammten, beweist, daß der Erzähler sich der nomadischen Abkunft Israels und seiner Verwandtschaft mit den Nomaden der Sinaihalbinsel noch in hohem Grade bewußt ist.

Wellhausen nahm weiter an, daß c 2 3 4 1 17-24 11 1-9 (9 20-27) für die Urgeschichte den Grundstock des jahvistischen Werkes bildeten, und daß die jahvistische Sethitentafel 4 25 f. und die jahvistischen Bestandteile von c 6—10 von einem Bearbeiter in diesen Grundstock eingetragen seien. In diesem Punkte muß ich Wellhausen widersprechen. In Wahrheit sind in den beiden Reihen von jahvistischen Stücken zwei verschiedene Erzählungsfäden zu erkennen, die von einem Redaktor ineinander gewoben sind [2]). Das ist schon deshalb anzunehmen, weil die Paradiesesgeschichte deutlich aus zwei Rezensionen komponiert ist. Dazu kommt, daß die nach Wellhausens Meinung von einem Bearbeiter eingetragenen Stücke freilich die jüngeren sind, aber in einem festeren Zusammenhang miteinander stehen, als die der

[1]) Weil der Verfasser im Grunde die Nomaden aller Welt meint, zieht er aber auch Tubal (= die Tibarener am Schwarzen Meere) herbei.

[2]) Das hat schon Budde gesehen (Biblische Urgeschichte S. 165 ff. 209). Nur belastete er diese richtige These mit einer weitausgreifenden, öfter unzutreffenden Beweisführung und Rekonstruktion. Auch beschränkte er die von ihm angenommene ältere Quellenschrift mit Unrecht auf die Urgeschichte der Menschheit. Vgl. dazu Wellhausen S. 14: „Hiermit (d. h. mit dem älteren Kern der biblischen Urgeschichte) ward dann die Erzählung von der Flut verbunden cap. 6—10, von einem Bearbeiter, der sie wohl schon schriftlich vorfand, möglicher-, jedoch nicht wahrscheinlicherweise im Zusammenhang eines größeren Geschichtswerkes." Richtiger als Budde urteilt Holzinger (Genesis S. 122).

älteren Reihe. Sodann gehören sie eben dem Jahvisten an, dem wir meistens im Hexateuch begegnen.

Zur Begründung dieser Meinung bemerke ich folgendes. Zunächst sind die jahvistische Sündfluterzählung und die jahvistische Völkertafel immerhin ziemlich alt. Es braucht nicht auf prophetischem Einfluß zu beruhen, wenn es in der jahvistischen Sündfluterzählung heißt, daß alles Dichten und Trachten des Menschenherzens nur böse ist allezeit (6 5). Gegen diese Auffassung und für ein höheres Alter der Erzählung fällt entscheidend ins Gewicht, daß sie in die Stiftung des Opferdienstes durch Jahve ausläuft. Durch das von ihm selbst angeordnete Opfer Noas läßt Jahve sich 8 21 22 zu dem Entschluß umstimmen, daß er fortan gegen die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht wieder durch die Verhängnng einer Sündflut vorgehen wolle. In Wahrheit ist der Gedanke von 6 5 nicht verschieden von der Idee der Paradiesesgeschichte.

Sodann stammt die jahvistische Völkertafel allem Anschein nach aus vorassyrischer Zeit. Die arglose Bewunderung, mit der 10 8-12 von Nimrod und Assur geredet wird, ist nur aus einer Zeit zu verstehen, in der Assur noch nicht seine Hand auf Israel gelegt hatte[1]. In diese Zeit führen auch die Vorstellungen, die die jahvistische Völkertafel mit den Namen Sem und Ham verbindet. P versteht unter Sem das assyrisch-chaldäisch-persische Reich, unter Ham begreift er die südlich, unter Japheth die nördlich und westlich davon wohnenden Völker. Dagegen zieht J, wie zuerst Wellhausen (Kompos. 3 S. 310) ausgesprochen hat, in v 8 10—12 (v 9 ist Glosse) Babel und Assur durch Kusch zu Ham, und unter Sem versteht er v 21 im wesentlichen die Hebräer, zu denen außer Israel und seinen näheren Nachbarn und Verwandten in v 26—30 auch Araber gerechnet werden. Hierin kommt dasselbe ungebrochene Nationalbewußtsein zum Ausdruck, von dem die jahvistischen Erzählungen überall getragen sind. Indem der Verfasser dabei Babel und Assur mit Ägypten unter Ham begreift, verrät er auch keine Kenntnis von dem Antagonismus zwischen Assur und Ägypten, in den Israel in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts hineingezogen wurde.

---

[1]) Zu J gehören, wie Wellhausen gezeigt hat, 9 18a 19 10 8-19 21 25-30, der Rest stammt aus P (abgesehen von dem redaktionellen v 24). Erhalten ist von J, was er über Ham und Sem sagte, zugunsten des P unterdrückt, was er über Japheth sagte.

Indirekt läßt sich das Alter der jahvistischen Völkertafel noch anderweitig wahrscheinlich machen. Die von ihr erhaltenen Stücke liegen nämlich in erweiterter Gestalt vor. Wellhausen hat die Aufzählung der kanaanitischen Völker in v 16—18^{a} beanstandet. Indem er hinter dem unverständlichen לשע v 19 ein לֶשָׁה oder לֶשֶׁם = Lais-Dan sucht, findet er, daß die in v 16—18^{a} genannten Völker innerhalb der Grenzlinie von v 19 nicht unterzubringen sind. Indessen ist v 19 jedenfalls verstümmelt. Denn auch nach dem unanfechtbaren v 15 müßte die Grenzlinie bis etwa an den Meerbusen von Issos reichen. Wohl aber sind v 16—18^{a} unvereinbar mit v 18^{b} (hierauf breiteten sich die Geschlechter der Kanaaniten aus), weil gar nicht abzusehen ist, an wie viele weitere kanaanitische Völker hier noch gedacht sein sollte. Hat man nun die Wahl zwischen v 16—18^{a} und v 18^{b}, so muß man sich ohne Zweifel für v 18^{b} entscheiden und die Aufzählung v 16—18^{a} aus diesem Grunde als sekundär ansehen. Dazu kommt noch, daß die in v 16—18^{a} aufgezählten Völker als Brüder Sidons und Cheths nicht passen. Sie könnten nur als Söhne der beiden vorgestellt sein.

Ähnlich wie das Verhältnis von v 16—18^{a} zu v 19 scheint das von v 26—29 zu v 30 zu sein. Auch die in v 26—29 aufgezählten südarabischen Völker füllen das in v 30 beschriebene Gebiet nicht aus. Denn der in v 30 genannte „Berg des Ostens" kann kaum etwas anderes bedeuten als das Haurangebirge (vgl. Num 23 7). Dann ist aber v 30 auf alle Söhne Sems (v 21 25) zu beziehen, und v 26—29 sind ein jüngerer Einschub. Hat somit der ursprüngliche Verfasser der jahvistischen Völkertafel hier die Völker Palästinas, Phöniziens, Cölesyriens und Südarabiens nicht aufgezählt, sondern sich auf die Namen Sidon und Cheth, Peleg und Joktan beschränkt, dann muß auch die Aufzählung der afrikanischen Völker in v 13 14 von jüngerer Hand stammen [1]).

Dies Resultat wird von anderer Seite als richtig erwiesen. Die Aufzählung der südarabischen Völker hängt nämlich mit der Genealogie der Nachkommen Abrahams von der Ketura 25 1-4 zusammen, die ebenfalls von sekundärer Hand stammt. Auch daraus ist indirekt auf ein relativ höheres Alter der jahvistischen Völkertafel zu schließen, in

[1]) Zu dem ursprünglichen Bestande der jahvistischen Völkertafel gehören dann nur 9 18^{a} 19 10 8 10-12 15 18^{b} 19 21 25 30.

der das geschichtliche Selbstbewußtsein des vorprophetischen Israel auf einen merkwürdigen Ausdruck gekommen ist.

Auch die Sprache der jahvistischen Sündflutgeschichte und der mit ihr zusammenhängenden Stücke ist durchaus die des Jahvisten, der gewöhnlich im Hexateuch zu Worte kommt. Namentlich gilt das von der jahvistischen Sündflutgeschichte. Man vgl. 6 8 מצא חן בעיני, 7 4 לימים (mit למחר Ex 8 19), 7 4 אנכי ממטיר (Ex 9 18 16 4 vgl. auch 19 24 Ex 9 23), 7 4 12 vierzig Tage und vierzig Nächte (Ex 34 28 J und danach Ex 24 18 E), 7 4 על פני האדמה, 7 22 חרבה (Jos 3 17 4 18), 8 11 לעת ערב (24 11), 8 21 ויאמר אל לבו (24 45 27 41), 8 21 קלל בעבור (mit 3 17 ארורה בעבורך und 12 3, ferner 26 24 ברך בעבור)[1]. In den übrigen Stücken sind die Vergleichungspunkte naturgemäß weniger zahlreich. Vgl. indessen 10 8 החל להיות (mit 18 11 חדל להיות). Dagegen findet sich in der Kainitentafel und in der Erzählung vom Turmbau weniger die spezifisch jahvistische Sprache. Auffällig ist nur der Anklang von 11 6 הן — ועתה an 3 22. Aber gerade 3 22 24 stammen aus der älteren Version der Paradiesesgeschichte.

Ein älteres jahvistisches Stück ist endlich noch 6 1-4 die Erzählung von den Riesen, den Nephîlîm, die aus dem Verkehr göttlicher Wesen mit menschlichen Weibern hervorgingen. Man hat gemeint, daß das ursprünglich der Anfang einer älteren Sündfluterzählung gewesen sei, nach der durch die Sündflut die Riesen der Urzeit vertilgt wurden, und daß der Verfasser der uns vorliegenden (jüngeren) Sündfluterzählung den Anfang der älteren benutzt habe. Nach dem gegenwärtigen Kontext von 6 1-8 soll allerdings die Sünde, um deretwillen die Flut kam, eben durch die Entstehung der Riesen verursacht sein. Indessen sind, wie allgemein zugestanden wird, 6 5-8 (= J^2) nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 6 1-4, und die Annahme, daß J^2 diese Verse anderswoher entlehnt hätte, um v 5—8 an sie anzuknüpfen, ist unzulässig wegen der Selbständigkeit, mit der J^2 sich überall bewegt. Vielmehr sind die Prämissen zu 6 5-8 in der von RP zumeist unterdrückten Sethitentafel des J^2 zu vermuten.

Es ist aber auch nicht anzunehmen, daß 6 1-4 jemals der Anfang einer älteren Sündfluterzählung waren. Außer Betracht bleibt zu-

[1]) Merkwürdig ist 7 1 צדיק לפני; vgl. indessen צדיק bei E 20 4. Auch das 6 7 7 4 23 vorkommende מחה findet sich bei E Ex 32 32 (vgl. Ex 17 14). Als spät dürfen diese beiden Ausdrücke deshalb nicht gelten. Überhaupt sind nur spezifisch aramäische Wurzeln und Wortbildungen als spät anzusprechen.

nächst v 3^b „und seine Lebenszeit soll 120 Jahre betragen“. Denn das ist, wie Wellhausen erkannt hat, eine Glosse, die v 1 2 irrtümlich auf das gesamte Menschengeschlecht bezieht. Dagegen hat man in dem schwer zu deutenden und wahrscheinlich verderbten v 3^a einen vorbereitenden Hinweis auf eine Sündflut finden wollen, in der die Riesen umkamen. Aber dann ist v 3^a unvereinbar mit dem וגם אחרי כן v 4, wonach die Nephîlîm nicht nur in der Urzeit, sondern auch späterhin noch existierten. Zu einer Sündflut paßt auch nicht das antiquarische Interesse, mit dem v 4^b von den berühmten Nephîlîm geredet wird. Wellhausen streicht daher auch das וגם אחרי כן und nimmt an, daß v 4 überhaupt sukzessiv glossiert sei. Indessen müßte dann obendrein v 4 vor v 3^a gestellt werden, und alle diese Operationen sind durch die Rücksicht auf ein höchstens mögliches Verständnis von v 3^a nicht zu rechtfertigen. Wahrscheinlich ist v 3^a doch nur eine Motivierung von v 3^b. Jahve verkürzt die anfänglich sehr lange Lebensdauer (עלם) der Menschen, weil sie durch das in sie eingegangene göttliche Wesen zu mächtig geworden sind. Man wird danach v 3 im ganzen als Glosse streichen müssen. Dann sind v 1 2 4 lediglich eine Erzählung von der Entstehung der Riesen, die in der Urzeit und auch noch späterhin existierten. Gezwungen wird man hierzu durch Num 13 33, die einzige Stelle, an der die Nephîlîm sonst noch vorkommen. Dort berichtet nämlich, wie sich zeigen wird, der ältere jahvistische Erzähler, daß sie zur Zeit Moses noch in Palästina vorhanden waren. Somit ist auch dies Stück den älteren jahvistischen Erzählungen in Gen 1—11 anzureihen, die von der Sündflut noch nichts wissen.

Als Resultat der Untersuchung ergibt sich somit, daß die jüngeren jahvistischen Bestandteile von Gen 1—11 (d. h. c 2 3 teilw. 4 25 26 6 5—9 17 teilw. 10 teilw.) ohne weiteres als eine einheitliche schriftstellerische Konzeption verstanden werden müssen, daß aber auch die älteren fünf Stücke (c 2 3 teilw. 4 1 17-24 6 1 2 4 11 1-9 9 20-27) nicht nur widerspruchslos zusammenstimmen, sondern auch bei Einer wohl zu begründenden Umstellung ein gut geordnetes Ganzes bilden. Drei von diesen Stücken (c 2 3 teilw. 4 1 17-24 11 1-9) stehen dabei untereinander in so unlöslicher Verbindung, daß sie ohne Zweifel von demselben Autor konzipiert sind, und bis zum Erweis des Gegenteils ist dasselbe für alle fünf anzunehmen. Schwer fällt hierfür ihr widerspruchsloser Einklang in die Wagschale. Ich nenne den älteren

Autor J^1, den jüngeren J^2, und nehme vorerst weiter an, daß die Werke dieser beiden Autoren von einem besonderen Kompilator, den ich mit RJ bezeichne, miteinander verbunden sind [1]).

Nach J^1 wurden die Menschen aus dem Paradiese in die Wüste verstoßen, in der sie sieben Generationen hindurch und länger ein nomadisches Leben führten. Dann gelangten sie nach Babylonien und begannen mit vereinter Kraft Babel und den Turm von Babel zu bauen. Aber Jahve erblickte in diesem Unternehmen der Menschheit eine neue Gefahr für seine Weltherrschaft, und durch die Sprachverwirrung zerstreute er sie über die ganze Erde. In Palästina und Syrien wurde Noa ein Ackersmann und der Vater von Sem, Japheth und Kanaan, d. h. der Stammvater der Israeliten, der Hettiten und der Kanaaniten. Zwischenhinein wird auch von den Riesen erzählt, die durch Vermischung himmlischer Wesen mit menschlichen Weibern entstanden.

Nach J^2 wurden die Menschen bei ihrer Vertreibung aus dem Paradiese zum Ackerbau verurteilt und als Bauern schufen sie in stufenmäßigem Fortschritt in zehn (?) Generationen die Kultur. Zugleich aber trat die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur immer mehr in die Erscheinung, deshalb vernichtete Jahve die erste Menschheit in der Sündflut. Allein der fromme Noa blieb am Leben, der durch seine drei Söhne, Sem, Japheth und Ham, der Vater einer zweiten Menschheit wurde. Hierbei richtet der Verfasser seinen Blick auf die Reiche von Ägypten, Babel und Assur und außerdem gewiß auf andere Länder, die die östliche Hälfte des Mittelmeeres umgaben.

Daß J^2 den J^1 kannte und von ihm abhängt, ist schon aus dem Parallelismus der beiden Paradieseserzählungen und der beiden Reihen Sem-Japheth-Kanaan und Sem-Japheth-Ham evident. J^2 hat freilich die Sündfluterzählung hinzugebracht und in der Völkertafel den geschichtlichen Gesichtskreis erweitert, im übrigen hat er aber die Erzählungsstoffe stark reduziert, um sie in eine festere und einfachere Verbindung zu bringen.

Beide Erzählungswerke sind ziemlich vollständig erhalten, so daß ihr Zusammenhang sich fast überall noch erkennen läßt, empfindlich

---

[1]) Von diesem RJ stammt in 4 25 עוד und אחר וגו׳. Vielleicht hat er auch in 2 4—3 24 das יהוה אלהים geschrieben, in Addition von יהוה, das J^1, und von אלהים, das J^2 bis 4 26 gebrauchte. Das ist eine Vorstufe zu Ex 3 14 (E), wonach der Gottesname Jahve erst dem Mose geoffenbart wurde.

sind nur die Verstümmelungen, von denen ihre genealogischen Aufzählungen betroffen wurden. Von den beiden Stammtafeln des J^2, die von Adam auf Noa und von Sem auf Abraham führten, sind nur Bruchstücke erhalten, von der ersten der Anfang[1]), von der zweiten ein Teil des Schlusses. Von der Völkertafel des J^2 ist gänzlich verloren, was er über die Söhne Japheths sagte.

Bei J^1 vermißt man eine genealogische Überleitung von Lemech, dem Vater Jabals, Jubals und Thubals, auf Noa, den Vater Sems, Japheths und Kanaans. Vielleicht hatte J^1 auch dafür eine Genealogie von sieben Gliedern. Erhalten ist aus ihm die Erklärung des Namens Noa 5 29. Aus J^2 können diese Worte nicht stammen, weil sie auf die Sündflut keinen Bezug nehmen. Man darf sie auch nicht auf die Erfindung des Weins deuten, der im A. T. nirgendwo in so überschwenglicher Weise geschätzt wird. Man muß sie vielmehr von der Erfindung des Ackerbaus verstehen, durch den Noa dem Elend des Nomadenlebens ein Ende machte[2]). Hierzu stimmt, daß 9 20 bei J^1 Noa als der erste Ackerbauer erscheint. Wie er das wurde, muß J^1 zwischen 5 29 und 9 20 erzählt haben. Sodann weist 5 29 auf 3 17-19 zurück, wo neben J^2, der hier nicht in Betracht kommt, J^1 zugrunde liegt. Außerdem vermißt man bei J^1 eine genealogische Überleitung von Sem auf Abraham, die sich jedenfalls bei ihm fand. Man darf dagegen nicht einwenden, daß die drei Söhne Noas 9 20-27, Sem, Japheth und Kanaan, lediglich die Völker Syriens und Palästinas sind. Denn höchst wahrscheinlich stammte Abraham auch nach J^1, wie zweifellos nach J^2, aus dem Osten Palästinas.

Nicht berücksichtigt habe ich bis dahin die Erzählung von K a i n u n d A b e l 4 2-16, die in die Kainitentafel des J^1 4 1 17-24 eingeschaltet ist. Sie unterbricht dort aber nicht nur den Zusammenhang des J^1, auch inhaltlich ist sie mit J^1 nicht zu reimen. Denn Kain war nach ihr ursprünglich ein Ackersmann. Sodann ist sein Bruder, der Hirt Abel, augenscheinlich ein Doppelgänger des Hirtenvaters Jabal von v 20. In die Urgeschichte der Menschheit des J^2 paßt die Erzählung nicht, weil sie die Sündflutgeschichte hinter sich nicht duldet und weil sie in Palästina spielt. Denn vor Jahves Angesicht

---

[1]) Außerdem ist vielleicht 4 17b aus aus der Sethitentafel des J^2 entnommen. Vgl. oben S. 21 Anm.

[2]) Ich verbinde מן האדמה mit ינחמנו = Dieser wird uns Trost schaffen aus dem Erdreich, das Jahve verflucht hat.

(v 14 16) lebte Kain nur in Palästina, das für die Urgeschichte der Menschheit bei J^2 nicht in Betracht kommen kann. Auf der andern Seite sieht die Erzählung nach einer bloßen Interpolation nicht aus und sie hat ganz und gar die Sprache und den Stil des J^2, wofür ich auf Dillmanns Kommentar verweisen darf. Man muß deshalb vermuten, daß sie aus J^2 stammt, bei ihm aber an anderer Stelle stand und von RJ an ihren gegenwärtigen Platz versetzt ist, weil ihm der Nomadenvater Kain in den beiden Stücken 4 1 17-24 und 4 2-16 (mit Recht) als identisch erschien und er nicht an zwei verschiedenen Stellen von ihm erzählen konnte [1]). Ich glaube, daß 4 2-16 in J^2 nicht weit vor der Geschichte Abrahams standen, dem Kain im Süden Palästinas Platz machen mußte [2]).

Inhaltlich ist das Stück noch in anderer Beziehung unvereinbar mit J^1. Daß Kain hier wegen eines Brudermordes aus dem Lande Jahves weggeflucht und zu ewigem Nomadentum verurteilt wird, steht in unlöslichem Widerspruch damit, daß bei J^1, wie sich weiterhin zeigen wird, der Schwiegervater Moses das Haupt der Keniten ist, der mit seinem Volke den Israeliten während des Wüstenzuges als Führer dient und dafür im südlichen Juda einen Wohnsitz bekommt (Num 10 31 32 Jdc 1 16 4 11). Hier wohnten die Keniten noch zur Zeit Davids (1 Sam 27 10 30 29). Vereinbar ist das Stück aber mit J^2, bei dem der Schwiegervater Moses der Priesterfürst von Midian ist. Auf eine frühere Beziehung Israels zu den Keniten weist indessen auch in 4 2-16 noch der Umstand hin, daß Kain einst vor dem Angesicht Jahves lebte. Dazu paßt auch das unverkennbare Mitgefühl, das der Erzähler mit dem Brudermörder hat. Um seine furchtbare Strafe zu erleichtern, setzt Jahve für das Wüstenleben die Blutrache

[1]) Sind v 2 ff. keine Interpolation, dann wird auch v 16^b zu ihnen gehören, weil auf den Namen Nod v 12 14 angespielt wird. Der Verfasser dachte das Land Nod in der Nähe Palästinas. Es ist aber wohl nur eine halbpoetische Bezeichnung der Wüste überhaupt. קדמת עדן kann aus J^1 stammen (vgl. 3 24 J^1).

[2]) Anerkanntermaßen stammen auch 4 15 und 4 24 von verschiedenen Händen. Dort sagt Jahve: Wenn irgend Jemand den Kain erschlägt, so soll (von Kains Verwandten) siebenfältig Rache genommen werden. Dagegen sagt v 24 Lemech: Denn siebenfach rächte sich (sprich יֻקַּם) Kain. Der Dichter von v 24 kennt den Spruch von der siebenfältigen Rache Kains als überliefert. Aber er braucht ihn nicht aus v 15 entlehnt zu haben. Zu beachten ist auch, daß v 15 als göttliche Ordnung hingestellt wird, was v 24 nur als menschliche Leidenschaft erscheint. Sodann hängt das Lemechlied mit der Kainitentafel nicht notwendig zusammen. Es kann von jüngerer Hand zugesetzt sein.

ein. Ohne Zweifel hatte sich in der Zeit, die zwischen J¹ und der Entstehung von 4 2-16, d. h. J², liegt, das Verhältnis der Keniten zu Israel und auch ihre äußere Lage wesentlich geändert [1]. Eine weitere Ausdeutung des Stückes ist unmöglich.

Darf man hiernach annehmen, daß die Erzählung von Kain und Abel in J² an anderer Stelle stand und nur von RJ an ihren gegenwärtigen Platz verschoben ist, dann kann man für Gen 1—11 die Ergänzungs- und die Fragmentenhypothese entbehren. Jedenfalls liegen aber in Gen 1—11 zwei selbständige jahvistische Erzählungswerke zugrunde, und es ist anzunehmen, daß sie beide nicht nur die Urgeschichte der Menschheit, sondern auch die Urgeschichte und weiterhin die Geschichte Israels behandelten. Danach ist zu vermuten, daß die jahvistischen Stücke des gesamten Hexateuch nicht, wie Wellhausen meinte, auf Ein älteres Erzählungswerk zurückgehn, das sukzessiv durch eine große Reihe von jüngeren Erzählungen erweitert wäre, sondern daß überall im Hexateuch die beiden jahvistischen Erzählungswerke, die in Gen 1—11 nachgewiesen wurden, miteinander kompiliert sind. Natürlich ist dabei überall die Möglichkeit offen zu halten, daß einzelne jahvistische Stücke des Hexateuch bloße Ergänzungen des älteren oder des jüngeren jahvistischen Werkes oder auch ihrer Kompilation sein können, zu beanstanden ist aber schon auf Grund von Gen 1—11 der Grad, in dem Wellhausen bezüglich der jahvistischen Stücke die Ergänzungshypothese erneuert hat. In der Hauptsache muß die Analyse der hexateuchischen Erzählung nicht in einer Kombination der Fragmenten- und der Ergänzungshypothese mit der Quellenhypothese Hupfelds versucht werden, als vielmehr in Erneuerung der Quellenhypothese, die nur nicht mit drei, sondern mit vier Erzählungsfäden zu rechnen hat. Dementsprechend muß die Analyse auch mit einer vierfachen Kompilation des Hexateuch rechnen. Neben RP (= P + JED), RD (= D + JE), und RE (= E + J) tritt als vierter Redaktor ein RJ, der J¹ und J² miteinander verband. Denn diese Kompilation hat, wie sich weiterhin zeigen wird, allem Anschein nach dem RE schon vorgelegen und sogar schon dem E zur Vorlage gedient.

[1] E rechnet sie 15 19 neben den Kenizziten zu den Vorsassen Israels, d. h. zu den von Israel vertriebenen Völkern. Sehr feindselig gegen Kain ist der Spruch Num 24 21 22, der von jüngerer Hand an die Bileamsprüche des J² angehängt ist. Von einer Auswanderung der Keniten aus dem südlichen Juda ist vielleicht auch Jdc 1 16 einmal die Rede gewesen. Vgl. auch 1 Sam 15 6 und unten zu Jdc 1.

3.

Heimat und Alter des Elohisten.

Die zusammengesetzte Natur der jahvistischen Stücke muß ich anders als Wellhausen erklären, die zusammengesetzte Natur der elohistischen Stücke, die von ihm und namentlich von Kuenen behauptet ist, muß ich dagegen bestreiten. Ich gebe auch hier die Möglichkeit zu, daß einzelne dem E beigelegte Erzählungen ihm nur verwandt und von jüngerer Hand, sei es in den Zusammenhang des E, sei es in die Kompilation JE, eingetragen sind. Aber im allgemeinen schließen sich die elohistischen Erzählungen zu einem durchaus einheitlichen Werke zusammen. Dagegen ist es durch Wellhausen zur herrschenden Meinung geworden, daß die elohistische Schrift ihrer Grundlage nach im 8. Jahrhundert in Nordisrael entstanden sei, daß sie aber im 7. Jahrhundert in Juda eine starke Erweiterung erfahren habe. Wellhausen urteilt mit Recht, daß elohistische Erzählungen wie die vom goldenen Kalbe (Ex 32) und die von Josuas Reichstag in Sichem (Jos 24) jünger sind als die prophetische Polemik gegen den Götzendienst und den Bilderdienst, jünger auch als der Untergang Nordisraels, den sie als die Strafe für diese Sünden hinstellen (so auch Ex 32 34). Dann erhebt sich aber notwendig die Frage, ob die Gründe, aus denen man die Hauptmasse der elohistischen Erzählungen aus dem 8. Jahrhundert und aus Nordisrael herleitet, stichhaltig sind. Ich will diese Frage schon hier vorläufig zu beantworten suchen, teils um unliebsame Weitläufigkeit zu vermeiden, namentlich aber auch deshalb, weil diese Frage von prinzipieller Wichtigkeit ist. Anerkanntermaßen haben nämlich die Erzählungen von Ex 32 Jos 24, — denen Kuenen mit Recht eine ganze Reihe anderer beigesellt, — dieselben sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten wie die angeblich um ein Jahrhundert ältere Mehrzahl der elohistischen Stücke. Sind diese nun wirklich so völlig anderen Ursprungs als jene, dann sind die sprachlichen und stilistischen Indizien, die der hexateuchischen Quellenscheidung als Leitfaden dienen, in hohem Grade illusorisch.

In den Erzählungen von Jakob und Laban, von Joseph und seinen Brüdern, von Gilead, Mahanaim und Penuel, von Sichem und Bethel geben J und E ihrem Interesse für Nordisrael Ausdruck, zum

Teil geben sie dabei zweifellos auch nordisraelitische Sage wieder. Sie beide erkennen dem Joseph den Vorrang vor seinen Brüdern zu, sie feiern ihn geradezu als das Haupt der Söhne Jakobs. Deshalb hat man bald J, bald E, bald alle beide für Nordisraeliten erklärt. Indessen liegt der judäische Ursprung der beiden[1]) jahvistischen Werke auf der Hand. In Betracht kommen hierbei für J^1 schon einzelne Erzählungen wie die von Juda und Thamar Gen 38 und namentlich die Brunnengeschichten Gen 26 15-33. Denn diese Erzählungen verraten nicht nur ein lokalgeschichtliches Interesse, sondern auch eine Lokalkenntnis, wie sie nur einem Judäer zugetraut werden darf. Entscheidend ist sodann der ganze Aufriß der jahvistischen Erzvätergeschichte, der zumeist, wie sich zeigen wird, schon dem J^1 angehört, ebenso aber bei J^2 wiederkehrt. Nur einem Judäer konnte der Gedanke kommen, daß Esau dem Jakob, und Ismael dem Isaak das Erbe der Verheißung streitig gemacht hatte. Nur Judäer konnten den Abraham, den Heiligen von Hebron, und den Isaak, den Heiligen von Beersaba, als Vorfahren Jakobs ansehen. Als Judäer verrät sich J^2 auch darin, daß Bileam bei ihm Num 24 17 18 in den Taten Davids den Höhepunkt der Geschichte Israels erblickt.

Im Vergleich zu J^1 und J^2 verrät E ein noch stärkeres Interesse für das Volk und mehr noch für die Örtlichkeiten Nordisraels. Nicht hierher gehört, daß in der Josephgeschichte bei E Ruben erscheint, wo bei J^2 Juda auftritt. Denn Ruben bedeutete im Reiche Israel sehr wenig, und in Wahrheit handelt es sich hier um denselben Archaismus, mit dem E die Erstgeburt Manasses hervorhebt. Aber mit noch größerer Wärme als J^2 erzählt E Gen 48 von dem Segen, mit dem Jakob den Manasse und den Ephraim in die Reihe seiner eigenen Söhne aufnimmt. Während bei J^2 nach einem älteren Spruch (Gott setze dich wie Ephraim und Manasse) den beiden Brüdern das größte Glück in Israel verheißen wird, überträgt Jakob bei E auf die beiden alle göttliche Gnade, unter der er selbst gestanden hat, und verleiht er dem Joseph in Bevorzugung vor seinen Brüdern Sichem. Bethel, das Reichsheiligtum Nordisraels, tritt bei E viel stärker hervor als bei J^1 und J^2. In Bethel erfüllt Jakob bei seiner Rückkehr auf Gottes

[1]) Ich nehme hier und weiterhin an einzelnen Stellen schon meine Scheidung zwischen J^1 und J^2 vorweg. Es tut das aber nichts zur Sache, weil bei dieser Vergleichung von E mit J^1 und J^2 die beiden letzteren Quellen als wesentlich gleichartig erscheinen.

Befehl das Gelübde, das er beim Abschied von der Heimat dort getan hatte (Gen 35 1 ff.). Immerfort soll Israel in Bethel den Zehnten geben (Gen 28 22). Die Steinsäule bei Sichem heißt bei E: „El (d. h. der Eine Gott) ist der Gott Israels" (Gen 33 20), und der Ort Bethel: „El ist in Bethel" (Gen 35 7). Dazu kommt, daß E, auch hierin über J^1 und J^2 hinausgehend, nicht nur von dem Grabe Jakobs, sondern auch von den Gräbern Deboras, Rahels, Josephs, Josuas und Eleazars berichtet, die sämtlich auf dem Boden Nordisraels lagen.

Es ist begreiflich, daß man auf Grund dieser Erscheinungen E für einen Nordisraeliten erklärt hat, gleichwohl ist er ebenso gewiß wie die beiden Jahvisten ein Judäer. Wie Wellhausen bewiesen hat, und unten auf Schritt und Tritt sich zeigen wird, ist E jünger als J^2, auch jünger als die Kompilation von J^1 und J^2. Überall hat ihm diese Kompilation als Vorlage gedient, überall hat er aber auch seine Vorlage nach seinen besondern Anschauungen und Interessen in vollster Freiheit und mit großer dichterischer Kunst umgestaltet. Wenn er nun gleichwohl durchaus parallel mit J^1 und J^2 von Abraham, Isaak und Jakob, von Isaak und Ismael, von Jakob und Esau erzählt, so muß man schließen, daß er die judäischen Anschauungen teilte, denen die beiden Jahvisten in ihrer Erzvätergeschichte Ausdruck gaben. Diese Anschauungen sind bei E sogar noch gesteigert. Abraham, der spezifisch judäische Held, spielt bei E eine noch größere Rolle als bei J^1 und J^2, und jeden Zweifel über die Heimat des E hebt der Umstand, daß er sämtliche drei Erzväter tief im Süden Judas in Beersaba wohnen läßt. Wie hätte ein Nordisraelit dazu kommen sollen, den Jakob, der bei J^1 und J^2 in der Gegend von Sichem und Bethel wohnt, nach Beersaba zu versetzen? [1]) Das Interesse, das E über die beiden Jahvisten hinausgehend an Nordisrael nimmt, beweist dagegen auf keinem Punkte für seine nordisraelitische Herkunft, es muß vielmehr auf andere Weise erklärt werden.

Im ganzen bilden nämlich die elohistischen Stücke nach Form

[1]) Nach Am 5 5 8 14 Hos 5 15 wallfahrteten im 8. Jahrhundert auch Nordisraeliten nach Beersaba. Danach scheint Beersaba damals in besonders hohem Ansehn gestanden zu haben. Hieraus begreift sich's, daß ein Judäer sämtliche drei Erzväter hierhin versetzen konnte, zumal wenn schon seit längerer Zeit Abraham als der Vater, und Jakob als der Sohn Isaaks galt. Aber daß ein Nordisraelit das getan hätte, ist auch so undenkbar.

und Inhalt ein durchaus einheitliches Werk, das erst nach dem Untergang des Nordreichs entstanden sein kann. Sie haben, wie schon bemerkt wurde, überall dieselben sprachlichen Eigentümlichkeiten, sie alle sind aber auch Kinder desselben Geistes, d. h. sie lassen die Einwirkung des Amos und seiner Nachfolger aufs deutlichste erkennen. Der Gott Israels ist hier überall von den übrigen Göttern völlig verschieden, er ist der Eine Gott, wie E ihn auch nach der Offenbarung von Ex 3 14 15 nannte. Jahve ist nur der Name, mit dem er von Israel angerufen wird. Dementsprechend ist auch Israel von den übrigen Völkern völlig verschieden, die bei E Num 23 9 wie zuerst bei Hosea die Heiden heißen. Israel selbst ist aus dem Heidentum hervorgegangen. Abraham wurde von Gott aus einem götzendienerischen Geschlecht ausgesondert (Jos 24 2 3), und Jakob, der abermals aus heidnischem Lande kam, mußte noch einmal den wahren Gott zu seinem Gott erwählen (Gen 28 21) und den Götzendienst aus seinem Hause entfernen (Gen 35 2-4). Noch jetzt besteht Israels Aufgabe darin, das Heidentum, das ihm immer noch anklebt, auszuscheiden und zu überwinden, ja, es steht noch jetzt vor der Entscheidung zwischen Gott und den Götzen (Jos 24). Gegen das Heidentum in seiner Gesamtheit richtet sich der Dekalog von Ex 20, der die Moral als den im Grunde einzigen Inhalt des göttlichen Willens definiert. Diese Moral ist deshalb auch universalistisch, sie verpflichtet Israel auch dem Heiden gegenüber. Bei E betrügt Jakob den Laban nicht, und um Gottes willen weist Joseph die Zumutungen der Ägypterin zurück, wogegen die Heiden als solche keine Moral haben (Gen 20 11). Der Monotheismus duldet auch keine Gottesbilder, nicht einmal die Amulete an den Ohren (Gen 35 4). Die Masseben treten an die Stelle der Gottesbilder, aber sie werden in bloße Denkmale umgedeutet, und die eherne Schlange wird Num 21 vom judäischen Standpunkt aus ganz anders beurteilt als das goldene Kalb. Sie erscheint als ein bloßes Gnadenmittel, das Gott für eine bestimmte Not längstvergangener Zeit dem Volke verlieh. Die Opferpraktik, mit der Bileam einen Fluch gegen Israel zu erlangen sucht, wird als heidnisch verspottet, wenngleich Gott sich durch sie herbeirufen läßt (Num 23). Mit diesem Monotheismus hängt auch zusammen, daß E die älteste Heimat Israels, die noch J^2 am Rande der syrisch-arabischen Wüste sucht, jenseits des Euphrats ansetzt, von wo P sie weiter nach Babylonien verschiebt. Denn als das Volk, das der Weltgott aus allen Völkern

ausgesondert hat, muß Israel aus der großen Welt stammen, die sich mit dem Auftreten der Assyrer vor ihm aufgetan hat.

Diese Anschauungen finden sich mehr oder weniger in allen elohistischen Erzählungen, und es ist ein vergebliches Bemühen Kuenens, einzelne durch prophetische Denkweise charakterisierte Stücke aus ihnen auszuscheiden, um den Rest der vorprophetischen Zeit zu vindizieren. Vielmehr ist der einheitliche Ursprung der elohistischen Erzählungen auch daraus deutlich, daß sie in ständiger Korrektur der Anschauungen die parallelen jahvistischen Stücke begleiten. Überall beseitigen sie dabei in gleicher Weise die Anthropomorphismen des Jahvisten, beseitigen oder mildern sie die moralischen Anstöße seiner Erzählungen, setzen sie religiöse Motive an die Stelle von profanen, göttliche Wunder an die Stelle von menschlichen Taten, vergeistlichen sie die auftretenden Helden. Deshalb ist das gesamte elohistische Werk nach den Stücken zu datieren, die unzweideutig ihre Ursprungszeit erkennen lassen. In die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs weisen aber nicht nur die Stücke Ex 32 Jos 24, sondern ebensosehr der elohistische Segen Bileams Num 23. Hier hat Israel von den Heiden schwer gelitten, seine Zahl ist stark vermindert, bei der zweiten Ausschau erblickt der Seher nur noch einen Teil des Volkes. Aber in Zukunft soll es sich wunderbar vermehren, weil es sich von den Heiden absondert, und dann soll ihm unter seinem göttlichen Könige das höchste Glück und die furchtbarste Rache an seinen Feinden beschieden sein.

Hieraus erklärt sich ungezwungen das gesteigerte Interesse, das E an dem Volke, den Hauptstädten und den Gräbern Nordisraels nimmt. Während bei J^2 Israel in der Gegenwart auf der Höhe des Glücks steht, das durch die den Vätern gegebene Verheißung begründet und für immer gewährleistet ist, hofft der nach dem Untergang Nordisraels lebende E auf eine zukünftige Herrlichkeit, wobei er zunächst natürlich an die Wiederaufrichtung Nordisraels denkt. Deshalb betont er die Joseph und seinen Söhnen gegebenen Verheißungen und zählt er auch mit Vorliebe die heiligen Stätten Nordisraels auf, weil auch sie ihm als ebensoviele göttliche Verheißungen und menschliche Rechtsansprüche für die Wiederherstellung Israels erscheinen. Wenn er dabei Sichem und namentlich Bethel als gottesdienstliche Stätten aufs höchste feiert, so muß das zur Korrektur der Meinung dienen, daß diese Stätten mit dem Falle Samarias sofort ihre alte Heiligkeit ver-

loren hätten. Das Heiligtum in Bethel hat bekanntlich bis auf Josia bestanden, und nichts steht der Annahme im Wege, daß es bis dahin auch bei den Judäern in hohen Ehren stand, in deren Machtbereich es nunmehr lag, und daß auch noch im 7. Jahrhundert in Bethel der Zehnte gegeben wurde [1]). Überhaupt aber wollten die Judäer damals die Nachfolger der Israeliten werden, deren ganzes Gebiet sie für sich in Anspruch nahmen (Dt 19 8) [2]).

Indessen ist E nicht unmittelbar nach dem Untergang des Nordreichs anzusetzen. Dagegen spricht die Art und Weise, in der er dies Ereignis auffaßt. Es erscheint ihm als eine Strafe, die Gesamtisrael traf, für eine Schuld, die bis an den Anfang seiner Geschichte hinaufreichte. Schon am Horeb hat Israel das goldene Kalb angebetet und nie hat es überhaupt die Götzen von sich getan, denen seine Väter schon jenseits des Euphrat und in Ägypten dienten. Umgekehrt hat Gott ihm das jetzt hereingebrochene Verderben schon angekündigt, als er es vom heiligen Berge fortschickte, und mit einer Wiederholung dieser Drohung nahm Josua in Sichem Abschied vom Volke. Eben damit findet die Urgeschichte Israels bei E ihren Abschluß. Zwischenein leuchtet in den Segen Isaaks, Jakobs, Bileams und Moses die Zukunftshoffnung auf, die indirekt durch die Rettung der Erzväter, die Befreiung Israels aus Ägypten und die Eroberung des Landes illustriert wird. Aber vor allem will der Erzähler den Ernst des Gottes vor Augen stellen, der keine Sünde ungestraft läßt und nur durch völlige Umkehr versöhnt werden kann.

Der Untergang Samarias hat hiernach für E eine analoge Bedeutung wie der Untergang Jerusalems für die deuteronomistischen Schriftsteller. Er ist die Epoche, die die vergangene Geschichte Israels als eine Zeit der Sünde abschließt und zugleich die Möglichkeit der Bekehrung und damit eine neue Zukunft eröffnet. Wie die Deuteronomisten an Jeremia und Ezechiel, so knüpft er hierbei an Amos und seine nächsten Nachfolger, namentlich an Hosea, an. Aber die Sicherheit, mit der er Schuld und Strafe, Bekehrung und Wiederherstellung Israels einander gegenüberstellt, läßt sich nur verstehen, wenn er

---

[1]) Die hohe Wertschätzung Bethels steht in merkwürdigem Gegensatz, nicht aber in unlöslichem Widerspruch, dazu, daß E in dem Stierbild von Bethel die Ursache für den Fall des Nordreichs erblickt. Übrigens betont er, wie sich später zeigen wird, die Heiligkeit Bethels noch aus einem besonderen Grunde.

[2]) Ich glaube, daß auch Dt 33 7 hiernach zu deuten ist.

einige Jahrzehnte nach dem Untergang Samarias schreibt. Bei all seinem Ernst blickt er schon wieder mit Zuversicht in die Zukunft, auch scheint die Bekehrung Israels für ihn schon zur Tatsache geworden zu sein. Man wird ihn deshalb nach der Kultusreform Hizkias am Anfang des 7. Jahrhunderts ansetzen müssen, aus welcher Zeit sich auch seine Erzählung von der Opferung Isaaks (Gen 22) am besten begreift. Er war also ein Wortführer der von Jesaja begründeten prophetischen Partei, und seine Bedeutung besteht darin, daß er uns einen ersten Kompromiß zwischen dem prophetischen und dem altisraelitischen Gottesglauben vor Augen stellt.

E ist somit ziemlich viel jünger als die beiden Jahvisten, gewiß ein halbes Jahrhundert jünger als der zweite Jahvist, der seinerseits, wie sich zeigen wird, ungefähr um ebensoviel jünger ist als der erste.

4.

E und J in Gen 12—26.

Die vorstehenden Untersuchungen haben für die Verfolgung der Erzählungsfäden neue Richtpunkte ergeben. Ich wende mich daher nunmehr zur Untersuchung der Erzvätergeschichte, in der E zuerst auftaucht. Dabei fasse ich vorab die *Geschichte Abrahams und Isaaks* (Gen 12—26)[1] zusammen, weil, wie Wellhausen erkannt hat, die uns vorliegende Geschichte Abrahams großenteils eine jüngere Nachbildung der ältesten Erzählung von Isaak ist.

Die letzte Redaktion (RP) bzw. die letzte Bearbeitung ist von Wellhausen 15 7 in מאור כשדים sowie in einzelnen Worten von 15 13-16 konstatiert, sodann 24 67 in der Einfügung von שרה אמו und ebendort in אמו 2⁰, das allem Anschein nach aus אביו korrigiert ist, — außerdem in der Einschaltung von c 14. Zu P rechnete Wellhausen dagegen 12 4b 5 13 6 11b 12 19 29 11 30 16 3 15 16 17 1-27 21 2b 3-5 23 1-20 25 7-11a 12-17 26b. Nach dem auf S. 8—16 Ausgeführten gehört hiervon vieles der letzten Bearbeitung an. Zu ihr sind zu ziehen 12 4b, die Zeitbestimmung in 16 3, sodann 16 16 17 1a 12b 13a, v 23-27 zumeist, 21 5, c 23 zumeist, 25 9 teilweise, v 10, v 20

[1]) Auszuscheiden ist hier der Abschnitt 25 19-34, der zur Geschichte Jakobs und Esaus gehört und ursprünglich hinter c 26 stand.

teilweise, v 26b. Zu J gehört der letzte Satz von 13 12 und auch 11 30. Eine Umstellung hat RP also nur mit 19 29 vorgenommen. Ausgefallen ist von der Erzählung des P anscheinend nur die Angabe über die Heirat Isaaks, was mit der Einfügung der Altersangabe 25 20 zusammenhängen wird, und außerdem die Angaben über die Geburt Moabs und Ammons, Esaus und Jakobs, die neben den entsprechenden Erzählungen des JE kaum Platz finden konnten.

Zusätze des RE, durch die er J und E in Einklang bringen wollte, bemerkte Wellhausen in 16 8-10 26 15 18. Ähnlich beurteilte er mit Recht 21 18. Eine bedeutsame Einschaltung, die er aus der Zeit Jeremias und Ezechiels herleitete, erkannte er sodann in 18 22b-33a, mit denen das שני המלאכים 19 1 und 19 27b zusammenhängen. Als erweiternde Zusätze, teils des RE, teils deuteronomistischen Ursprungs, betrachtete er aber auch 13 14-17 15 19-21 18 17-19 22 15-18 sowie einige Sätze in 26 1-5. Abgesehen von 13 14-17, welche Verse schon Hupfeld beanstandet hat, bin ich über diese Abschnitte anderer Meinung, die ich weiterhin begründen werde.

Aus dem nach Abzug dieser Stücke verbleibenden Rest lassen sich zunächst die vier elohistischen Erzählungen in 20 1—22 19 ausscheiden. Es sind das die Erzählungen von Saras Gefahr in Gerar (c 20), von Isaaks Geburt und Ismaels Verstoßung (20 1-21), von Abrahams und Abimelechs Bundesschluß in Beersaba (21 22-33) und von Isaaks Opferung (22 1-19). Die sprachlichen, stilistischen und sachlichen Merkmale, aus denen sich der gemeinsame Ursprung dieser Erzählungen ergibt, brauche ich hier nicht aufzuzählen. Nicht für überflüssig halte ich es aber zu zeigen, daß die elohistischen Erzählungen von c 20 21 jüngere Parallelen zu den jahvistischen von 12 10—13 1, c 16 26 12-33 sind.

Sehr deutlich ist das schon bei c 20 in der Erzählung von Saras Gefahr in Gerar. Während c 12 10 ff. die Ehe zwischen dem Pharao und Sara vollzogen wird, schreitet Gott hier vorher ein, indem er dem Abimelech den Sachverhalt bekannt macht und ihn unter Androhung des Todes zur Herausgabe der Sara auffordert. Wie den ahnungslosen Pharao so hat Gott auch den Abimelech und sein Haus mit Krankheit geschlagen, indessen nimmt er auf die Gutgläubigkeit des Heiden Rücksicht. Durch sein Einschreiten bewahrt er ihn vor dem Frevel und damit vor dem Tode, dem er sonst ohne weiteres verfallen wäre. Aber daneben ist die Erhaltung Abimelechs auch noch durch die

Fürbitte Abrahams bedingt, um die er den beleidigten Gottesmann auf Gottes Befehl angeht. Die schlimme Gewinnsucht, die 12 10 ff. neben der Todesfurcht den Abraham zur Preisgebung der Sara bewegt, wird beseitigt. Es ist auch von keiner Bezahlung die Rede, die Abraham für seine Frau bekommen hätte. Erst bei der Rückgabe der Sara zahlt Abimelech an Abraham eine Buße und daneben eine zweite zugunsten der Sara selbst als Entschädigung für die ihr angetane Schmach (v 16)[1]. Die Todesfurcht Abrahams wird 12 12 (vgl. 26 7) mit der Gewalttätigkeit der Ägypter begründet, hier damit, daß die Philister als Heiden keine Gottesfurcht haben (v 11). Das erklärt Abraham dem Abimelech ins Gesicht, daneben gibt er seiner Überlegenheit über den Heiden Ausdruck, indem er ihm gegenüber von den Göttern in der Mehrheit redet (v 13). Das unwahre Vorgeben Abrahams und Saras wird damit entschuldigt, daß Sara auch die Schwester Abrahams gewesen sei[2].

Auf allen diesen Punkten ist die ältere Erzählung von 12 10 ff. in c 20 umgedichtet im Interesse des moralischen Monotheismus und der religiösen Würde Israels. Freilich ist der Verfasser dabei nicht glücklich verfahren, wenn er v 12 die Unwahrheit Abrahams damit entschuldigt, daß Sara seine Halbschwester gewesen sei, und wenn er v 13 gar den Abraham und die Sara überall unter den Heiden dieselbe Unwahrheit sagen läßt. Mit der letzteren Angabe verrät er übrigens schwerlich eine Kenntnis von mehreren mit 12 10 ff. gleichartigen Erzählungen von Abraham und Sara, vielmehr wird man annehmen dürfen, daß er hier neben 12 10 ff. auch 26 7-11 im Sinne hat. Denn augenscheinlich zieht er diese beiden Erzählungen zu einer dritten zusammen, indem er nach c 26 den Abimelech, den König von Gerar, an die Stelle des Pharao setzt.

Ähnlich ist das Verhältnis der Erzählung von Abrahams Bund mit Abimelech 21 22-34 E zu 26 12-33 J. Bei J wird Isaak von Abimelech aus Gerar vertrieben und dann von den Philistern von Station

[1]) Bei 24 22 31 14-16 wird sich zeigen, daß diese Abweichung rechtsgeschichtlich nicht bedeutungslos ist.

[2]) v 18 ist Glosse oder redaktionelle Klammer. Das ergibt sich nicht nur aus dem יהוה. Vielmehr ist der Vers eine offenbar nachträgliche Erklärung des וירפא v 17. Außerdem war, wie schon Bredenkamp bemerkte, in v 17 וְיָלָדוּ beabsichtigt, wofür der Schreiber von v 18 irrig וַיֵּלֵדוּ verstand. Daß in v 3 von der Krankheit Abimelechs und seines Hauses, und übrigens von der Schönheit Saras nicht die Rede ist, muß auf Verkürzung beruhen.

zu Station verfolgt, bis Abimelech beim Brunnen von Beersaba mit ihm einen Bund schließt. Bei E stellt Abimelech 20 15 dem Abraham sein ganzes Land zur Verfügung, und auch Abimelechs Leute feinden ihn nicht an. Nur den Brunnen von Beersaba machen sie ihm streitig, aber ohne Wissen Abimelechs.

Noch lehrreicher ist das Verhältnis der Erzählung von Hagars und Ismaels Verstoßung 21 1-21 E zu c 16 J. Bei J gibt Abraham die übermütig gewordene Hagar ohne weiteres der Mißhandlung Saras preis, und Sara plagt die Magd, bis sie davonläuft. Aber der Engel Jahves findet die Unglückliche am Brunnen in der Wüste und verheißt ihr, sie solle einen Sohn gebären, der seinen Platz in der Welt behaupten werde. Dagegen ist c 21 Ismael im Hause Abrahams geboren und, als die eifersüchtige Sara nach der Geburt Isaaks seine Verstoßung verlangt, will Abraham aus Liebe zu seinem Sohne ihr nicht willfahren. Indessen befiehlt Gott ihm, den Ismael samt seiner Mutter aus dem Hause zu vertreiben, weil allein Isaak zu seinem Erben bestimmt sei. Um Ismael dürfe er sich dabei keine Sorge machen, weil auch Ismael um seines Vaters willen zu einem Volke werden solle. Nun kann Abraham getrost dem grausamen Verlangen Saras nachgeben. Als das Kind in der Wüste in Gefahr ist zu verschmachten, spricht der Engel Gottes vom Himmel her der verzweifelten Mutter Mut ein und läßt zugleich eben da, wo das Kind liegt, den Brunnen entspringen. Auch diese Erzählung erweist sich in jeder Einzelheit als eine Umdichtung der jahvistischen Parallele von c 16, und fast in jeder Einzelheit ist die Umdichtung motiviert durch den moralischen und transzendentalen Monotheismus des Verfassers und den damit zusammenhängenden religiösen Anspruch Israels.

Am reinsten tritt die religiöse Eigenart dieser Erzählungen in der Erzählung von Isaaks Opferung 22 1-19 hervor, für die es keine jahvistische Parallele gibt. Gott beseitigt hier für Israel das Kinderopfer, das freilich im Gesichtskreis des Verfassers liegt, und fordert nur die höchste Gottesfurcht, d. h. unbedingten Gehorsam gegen seinen Willen. Diese Gottesfurcht hat zu ihrer Kehrseite das zuversichtlichste Vertrauen auf einen unbekannten letzten Ausgang, den allein Gottes Weisheit und Gnade bestimmen wird. Die Hingabe an die göttliche Leitung bedeutet hier noch etwas anderes als bei dem 12 1 ff. J an Abraham ergehenden Befehl, man darf in ihr einen Widerschein des Glaubens Jesajas sehen.

Schon Hitzig und Tuch, die dafür allgemeine Zustimmung gefunden haben, erklärten 22 15-18 für den Zusatz eines Bearbeiters, der ohne Zweifel in v 14 und auch in v 11 (יהוה) eingegriffen hat. Aber wie v 14 in seiner Urgestalt, so sind auch v 15—18 (abgesehen von dem יהוה v 15) für E in Anspruch zu nehmen. Sehr unpassend hat man das שנית v 15 mit dem von Jos 5 2 verglichen, das dort bei einem späten Interpolator in anderem Sinne vorkommt. Denn daß der Engel Gottes nach v 11 12 noch einmal das Wort nimmt, um den Glauben Abrahams anzuerkennen und ihm dafür die höchsten Verheißungen zu geben, ist hier, wo die Geschichte Abrahams gewiß auch bei E ihren Abschluß fand, völlig in der Ordnung. Vgl. auch das עוד Ex 3 15 E. Sodann hat das נאם יי v 16 im Hexateuch freilich nur an der späten Stelle Num 14 28 eine Parallele, es ist aber auch bei E nicht verwunderlich, da E in c 15, wie sich zeigen wird, den Abraham durchaus als Propheten hinstellt. Ferner stimmt in v 17 das ככוכבי השמים mit 15 5 E, das כחול אשר על שפת הים mit Jos 11 4 E, das וירש זרעך את שער איביו mit 24 60 E. Vgl. auch יען אשר v 16 mit למען אשר Jos 3 4 E, und עקב v 18 mit Num 14 24 E [1]).

Man hat keinen Grund zu bezweifeln, daß die vier Erzählungen von 20 1—22 19 bei E in derselben Reihenfolge standen. Aber die Verbindung, in der sie miteinander standen, ist von RE wenigstens teilweise zerstört. Zwischen 20 17 und 21 1 klafft eine Lücke. Die Geburt Isaaks kann nicht unmittelbar auf den Aufenthalt Saras im Hause des Abimelech gefolgt sein. Ausgelassen ist höchstwahrscheinlich an dieser Stelle eine in 21 1b vorausgesetzte Ankündigung der Geburt Isaaks, die jedenfalls auch bei E an Abraham erging [2]), und außerdem eine Angabe über die Übersiedlung Abrahams von Gerar

---

[1]) Aus E wird man hiernach auch 26 3b (von והקמתי ab)-5 herleiten müssen, die mit 22 15-18 augenscheinlich gleichen Ursprungs sind. Allerdings erinnert v 5b stark an Dt 11 1, aber daraus folgt noch nicht sein deuteronomistischer Ursprung. E leitet die חקים und תורת Gottes nicht nur vom Horeb her (vgl. Ex 18 16 E und Ex 18 20 J[2]). Immerhin könnten die Worte von späterer Hand retuschiert sein.

[2]) Nach einer solchen Ankündigung kann Abraham die Sara nicht preisgegeben haben. Daß 21 1b aus E stammt, muß man wegen des für E charakteristischen עשה ל vermuten. — Außerdem muß E vor c 21 oder an früherer Stelle von der Geburt Ismaels im Hause Abrahams erzählt haben. Dieser Passus ist wohl von RP (in Rücksicht auf 16 15 P) unterdrückt.

(20 1 2) nach Beersaba, wo nach E die Geburt Isaaks zu denken ist (vgl. auch 21 14). Diese Auslassung, mit der Wellhausen wohl mit Recht die Einschaltung von 21 18 in Verbindung bringt, läßt sich verstehen. Neben 18 10 14 J konnte eine abermalige Ankündigung der Geburt Isaaks von RE als störend empfunden werden, und sodann trug er vielleicht Bedenken, die Geburt Isaaks, die nach 18 10 14 in Hebron stattfand, gegen die jahvistische Vorstellung ausdrücklich nach Beersaba zu verlegen. Daß diese Auslassung aus Rücksicht auf J beruht, ist um so wahrscheinlicher, als J an der Dublette 21 1 beteiligt ist, und ihm wahrscheinlich 21 1a, vielleicht auch v 2a und v 7 gehört [1]).

Sodann vermißt man 21 22 ff. eine Angabe darüber, daß Abimelech, der 20 2 ohne Zweifel in Gerar wohnt, zu Abraham nach Beersaba kam. Man muß danach auch zwischen 21 21 und 21 22 eine Lücke vermuten, die auch wegen der in 21 25b gemachten Voraussetzung wahrscheinlich ist. Unbegründet ist dagegen die Meinung, daß in 21 32 33 bzw. in v 28—33 neben E auch J benutzt sei. Allerdings erscheinen v 28—31, wo der Name Beersaba erklärt wird, zwischen v 27b (und die beiden schlossen einen Bund) und v 32a (und sie schlossen einen Bund in Beersaba), als eine Digression. Es ist aber nicht abzusehn, weshalb diese Digression nicht von E selbst herrühren sollte, der v 32a in Wiederaufnahme von v 27b schrieb [2]). Man nimmt ferner in v 32 Anstoß an dem Ausdruck „das Land der Philister", weil E das Reich des Abimelech im Vorhergehenden nicht so bezeichnet hat. Indessen gebraucht gerade E diesen Ausdruck Ex 13 17, wogegen J 26 1 8 14 nur von „den Philistern" und „dem Könige der Philister" redet. Man sieht außerdem aus Ex 13 17, daß das Gebiet der Philister sich auch nach E weit nach Süden erstreckte.

---

[1]) In v 7a ist ein älterer Spruch wiedergegeben, was öfter bei E, aber auch bei J^2 (48 20) vorkommt. Wellhausen hat aus 18 10 14 geschlossen, daß J von einem zweiten Besuch Jahves in Hebron erzählte, bei dem Jahve die Erfüllung der von ihm gegebenen Verheißung konstatierte. Ich halte das nicht für sehr wahrscheinlich, sondern möchte eher annehmen, daß im Sinne des J^2 die Geburt Isaaks selbst ein zweites Kommen Jahves (= פקד 21 1 vgl. 50 24 Ex 3 16 J^2) bedeutete. Allerdings fragt sich's noch, ob für 21 1a 2a 7 J^1 oder J^2 in Betracht kommt, und dieselbe Unsicherheit besteht betreffs 18 10 14.

[2]) Vgl. v 31 ויקרא למקום — כי שם mit 35 7 E. Ferner heißt עֵדָה v 30 Zeugnis, dagegen bei J^2 31 52 und an der ebenfalls nicht elohistischen Stelle Jos 24 27 Zeugin.

Auch v 33 wird von E stammen. Denn zweifellos hat E dem Abraham die Stiftung des Heiligtums in Beersaba beigelegt und ihn hier auch opfern lassen [1]). Von redaktioneller Hand muß dagegen der mit v 32 und im Grunde auch mit 22 19 unvereinbare v 34 herrühren, der im Blick auf 22 1 ff. für das Heranwachsen Isaaks Zeit schaffen will. Vermutlich stammt auch dieser Vers von RE, der zugleich in v 33 das יהוה einsetzte, wogegen E hier nur von dem אל עולם redete, worunter er wohl im Sinne von Jes 40 28 den ewig bleibenden Gott verstand.

Verkürzt ist die Erzählung des E allem Anschein nach auch in 20 1. Es ist sehr anstößig, daß hier an ein Wohnen Abrahams zwischen Kades und Sur, womit ungefähr die Gegend von Lachai Roi gemeint ist (vgl. 16 7 14), ohne weiteres ein vorübergehender Aufenthalt in Gerar angeschlossen wird, — einerlei, ob man Gerar in der Nähe von Gaza oder von Kades sucht. Auf der anderen Seite sehe ich keinen Grund zu bezweifeln, daß der Inhalt von 20 1 dem E gehört. Denn mit den jahvistischen Stücken läßt dieser Vers sich in keine Verbindung bringen. Weil aber E überhaupt die Gerar- und Beersaba-Erzählung des J von Isaak auf Abraham überträgt, so ist es auch sehr verständlich, daß E den Abraham wie J den Isaak von Hebron (das bei משם gemeint sein wird), über Lachai Roi und Gerar nach Beersaba gelangen läßt. Vgl. dazu bei J 24 62 25 11 26 1 23. Nur wird RE in 20 1 den Wortlaut des E, der gewiß schon hier vom Lande der Philister redete, gekürzt haben.

Aber nicht nur in c 20—22 ist E an der Geschichte Abrahams und Isaaks beteiligt. Als höchst wahrscheinlich muß gelten, daß in c 15, wo dem Abraham z a h l r e i c h e N a c h k o m m e n s c h a f t u n d d a s L a n d K a n a a n verheißen wird, J und E kompiliert sind. Ich glaube auch, daß der Anteil des E dabei größer ist, als man gewöhnlich annimmt. In v 1—6, wo dem Abraham eine zahlreiche Nachkommenschaft verheißen wird, müssen v 1 und v 4 wegen des

---

[1]) Der Subjektswechsel in v 33 beweist nichts gegen die Ursprünglichkeit von v 32b. — Im Unterschiede von 26 33ff J erzählt E von der Entstehung des Heiligtums in Beersaba n a c h dem Bundesschluß mit den Philistern. Ich glaube, daß er auch hierin absichtlich von seiner Vorlage abweicht. Im Unterschiede von 26 30 J schweigt er auch von einem Bundesmahl zwischen Abraham und den Philistern und erzählt statt dessen von 7 Lämmern, durch deren Annahme Abimelech sich dem Abraham gegenüber verpflichtete. Vgl. unten zu 31 44 ff.

im Hexateuch sonst unerhörten היה דבר יהוה אל gleichen Ursprungs sein. Von v 4 ist sodann v 3 nicht zu trennen wegen des ירש, das hier „beerben“, in v 7 8 dagegen „in Besitz nehmen“ bedeutet. An E erinnert nun v 1 אחר הדברים האלה. Sodann ist ihm, der 20 7 den Abraham einen נביא nennt, am ersten das היה דבר יהוה אל אבר' zuzutrauen. Dasselbe gilt von dem geistlichen Tone in v 5 6, die als die ursprüngliche Fortsetzung von v 3 4 erscheinen. Aber rein aus E stammen v 1—6 nicht. In v 1 4 6 findet sich יהוה, das auf Kompilation des E mit J hinweist, und v 2 ist parallel mit v 3. Man meint freilich, daß gerade v 2 wegen des אליעזר aus E stammen müsse, weil der Eigenname in der jahvistischen Erzählung von c 24 fehle. Indessen spricht dieser Grund auch gegen E, der, wie sich zeigen wird, an c 24 stark beteiligt ist. Sodann hat der Eigenname in dem glossierten Text von v 2 keinen festen Halt, als bloßer Eigenname könnte er aber auch sehr wohl schon aus J^1 stammen, der an Eigennamen hinter E nicht zurücksteht[1]). Anderseits scheint v 2 wegen des אדני יהוה mit dem jahvistischen v 8 gleichen Ursprungs zu sein.

Die Verheißung des Landes v 7—21 ist von Wellhausen aus allgemein anerkannten Gründen für andern Ursprungs erklärt als v 1—6 (a potiori), und als ihren Kern hat er in ebenso überzeugender Weise v 7—12 17 18 ausgeschieden, die er, wenn auch nicht ohne Vorbehalt, für jahvistisch hielt. In der Tat ist aus sachlichen und sprachlichen Gründen ein anderes Urteil über diese Verse nicht möglich. Hierbei kann nun v 7 ohne weiteres als Fortsetzung von v 2 verstanden werden, weil die Verheißung des Landes die eines Leibeserben in sich schließt. Vor v 2 wird, nach v 7 zu urteilen, J von einer Gotteserscheinung erzählt haben, und vielleicht sagte Jahve dabei das שכרך הרבה מאד v 1, auf das in v 2 Abraham mit מה תתן לי zu antworten scheint. Dagegen betrachtet man v 13—16, die den vv 17 18 in unerträglicher Weise vorgreifen, wegen ihrer mehrfachen Anklänge an P seit Wellhausen als einen späteren Einschub. Auch v 19—21 hält man für einen, freilich älteren, Zusatz, weil man dem J und dem E eine derartige Aufzählung von Völkern nicht zutrauen mag, — ein Vorurteil, dessen Verkehrtheit mehrfach erhellen wird. Was zunächst v 13—16 angeht, so können in v 13 die 400 Jahre und in v 14

---

[1]) Vgl. Achuzzath (26 26), Hur (Ex 17 10 12 24 14).

רכוש ebensogut auf später Bearbeitung beruhen wie in v 7 das Ur Kasdim, das von J nicht herrühren kann. Denn daß v 13—16 bearbeitet sind, zeigt der Umstand, daß entweder v 14 oder v 15 den Zusammenhang unterbricht. Ihrer Grundlage nach können aber v 13—16 sehr wohl elohistisch sein (vgl. auch in v 16 das für E charakteristische האמרי) und als Fortsetzung von v 1 3—6 verstanden werden. Nach 20 7 muß man sogar vermuten, daß E den Abraham durch eine Offenbarung wie diese als Propheten charakterisierte. Auch die mit den Schlußworten von v 18 J parallele Aufzählung in v 19—21 stimmt zu E, der Jos 17 15 die Pherizziten und die Rephaim als die Bewohner des mittleren Ostjordanlandes nennt [1]). Ich nehme daher an, daß sowohl E wie J hier von der Verheißung eines Leibeserben und des Landes erzählten.

Wichtiger ist, — was schon Procksch bemerkt, aber nicht bewiesen hat, — daß E auch an c 24, der Erzählung von Isaaks Heirat, stark beteiligt ist. Hierfür muß ich freilich weiter ausholen.

In dieser Erzählung befremdet zunächst, daß Isaak während der Abwesenheit des Hausmeisters den Wohnort seines Vaters (gemeint ist hier bei J Hebron) verlassen und bei dem Brunnen von Lachai Ro'i Wohnung genommen hat (v 62). Indessen ist dieser Umstand für die lokale Natur der Erzväter charakteristisch. Weil Isaak mit Hebron eigentlich nichts zu tun hat, muß er sofort nach dem Tode Abrahams, der ursprünglich in c 24 erzählt war, von da abziehen, obwohl er kaum mündig und sein Hausmeister verreist ist. Charakteristisch ist auch die enge Beziehung, in der Isaaks Heirat zum Tode Abrahams steht. Abrahams Testament besteht darin, daß er auf dem Sterbebett seinen Hausmeister feierlich schwören läßt, dem Isaak keine Kanaanitin, sondern ein Weib aus der Heimat und der Familie Abrahams zur Ehe zu geben. Nach dem vorliegenden Text müßte man sogar annehmen, daß der Hausmeister sofort nach Ablegung dieses Eides ausreiste, um für Isaak ein Weib zu holen (vgl. v 10

[1]) Die Aufzählung ist durchsichtig. Zuerst vier Völker, die im Süden, Osten und Norden den Israeliten benachbart waren, dann zwei Völker des mittleren Ostjordanlandes, dann die Amoriten, die auch nach E (wie nach J^1 und J^2) südlich vom Jabbok, zumeist aber im Westjordanlande saßen, und endlich drei andere Namen kanaanitischer Stämme. Über die v 19 genannten Keniten vgl. oben S. 30 Anm.

mit v 9), und daß Abraham während seiner Abwesenheit starb. Denn Abraham ist (wie 47 29 Jakob) dem Tode nahe, als er den Hausmeister verpflichtet, und als der Hausmeister mit Rebekka heimkehrt, findet er nur noch den Isaak vor (v 62 ff.). So hat auch er, und so hat auch Abraham es erwartet (v 5 6). Es ist aber widersinnig, daß der Hausmeister das Haus seines Herrn in dem hochkritischen Moment verläßt, wo sein Herr im Sterben liegt. Eine solche Eile hatte die Verheiratung Isaaks nicht, und ein Testament will erst nach dem Tode des Testators erfüllt sein. Ohne Zweifel stand die Nachricht vom Tode Abrahams, die anerkanntermaßen von RP in Rücksicht auf 25 7-10 P getilgt ist, zwischen 24 9 und 24 10. Die Ausleger lassen sich dadurch täuschen, daß der Hausmeister v 12 14 27 49 ein über das andere Mal den Jahve und die Menschen bittet, Huld und Treue an seinem Herrn Abraham zu üben. Aber das kann man auch an einem Verstorbenen tun, nämlich in seinen Kindern (Jdc 9 16 19 Sir 50 24). Außerdem hat RP in Rücksicht auf 25 7-10 P und in Anlehnung an c 23 P, wie Wellhausen bemerkte, in v 67 שרה אמו eingeschaltet und אחריו אביו in אחרי אמו geändert. Daß Abraham hier aber noch nicht lange tot, und der Hausmeister bald darauf ausgereist ist, geht allerdings aus der Trauer Isaaks (v 67) hervor. Es folgt auch daraus, daß Isaaks Übersiedlung nach Lachai Ro'i, die in Abrahams Tod begründet ist und kurz nachher erfolgt sein muß, v 62 augenscheinlich nachholend berichtet wird.

Daraus, daß Abrahams Tod schon vor 24 10 berichtet war, erklärt sich ferner, daß v 28 53 55 auch sein Bruder Nahor nicht mehr am Leben ist, und der Hausmeister nur mit dem Bruder und der Mutter Rebekkas zu tun hat. Aber auch auf diesem Punkte hat die Redaktion eingegriffen. Nach dem vorliegenden Wortlaut von 24 15 24 47 50 ist Rebekka durch Nahor und Bethuel die Großnichte Abrahams, nicht, wie man erwarten sollte, seine Nichte und die Cousine Isaaks. Wie A. Mez (Geschichte der Stadt Harran 19 20) gezeigt hat, ist hier Bethuel überall eingetragen. Ursprünglich war dagegen in c 24 Rebekka überall die Tochter der Milka und des Nahor. Es hieß in v 15 אשר ילדה מלכה אשת נחור, v 24 בת מלכה אנכי אשר ילדה לנחור, v 47 fehlte בתואל בן, v 50 stand ומלכה an Stelle von ובתואל [1]).

[1]) Demzufolge hat Dillmann die Ursprünglichkeit des Bethuel mit Recht auch in 22 22 23 beanstandet. Man erwartet hier zum mindesten neben der Rebekka den Laban als Sohn des Bethuel zu finden. Ursprünglich stand er hier gewiß, und

In c 24 ist indessen neben dem durchgehenden Hauptbericht augenscheinlich ein zweiter Bericht benutzt. Man vgl. v 10 das doppelte וילך, v 11 das doppelte לעת, v 41 das doppelte „dann sollst du von meinem Fluche quitt sein“. Zweimal geht Laban zu dem Knechte Abrahams hinaus an die Quelle (v 29b 30), zweimal beschenkt der Knecht die Rebekka (v 22 53), zweimal wird Rebekka entlassen (v 59 60), und zweimal reist sie ab (v 61a 61b)[1]. Doppelt und verschieden wird der Wohnort Isaaks angegeben (v 62)[2].

Eine wichtigere sachliche Variante tritt darin zutage, daß der Knecht einmal die Rebekka nach ihrer Herkunft fragt (v 23a 24) und sie daneben fragt, ob er in ihrem elterlichen Hause einkehren könne (v 23b 25). Daß das beides nichts miteinander zu tun hat, zeigen schon die Anfänge von v 24 25. Sodann ist klar, daß das Dankgebet des Knechts v 26 27 ursprünglich unmittelbar auf die Rekognition v 23a 24 gefolgt sein muß. Dazwischen drängt sich die zweite Antwort der Rebekka v 25 in unerträglicher Weise ein, und ebenso unmöglich ist v 47b die Beschenkung der Rebekka zwischen v 47a und v 48. Daraus folgt, daß v 22 von ויקח ab und dem entsprechend v 30 zu v 23b 25 gehören. Hierdurch wird man in der Vermutung bestärkt, daß die Beschenkung der Familie Rebekkas und ihrer selbst v 53 und die Beschenkung der Rebekka allein v 22 aus verschiedenen Quellen stammen, und diese Vermutung wird dadurch zur Gewißheit, daß der Erfolg der Werbung nach v 41b von der Zustimmung der Familie, nach v 5a 8a dagegen von der Zustimmung

---

zwar als Sohn Nahors und Milkas. Er ist wohl ausgefallen, als Bethuel hier eingetragen wurde. Als ursprünglichen Text kann mit Dillmann v 22 23 vermuten ואת ידלף ואת לבן ואת רבקה. Mez hält diese Eintragungen für jung. Er nimmt an, daß sie in Rücksicht auf 25 20 (vgl. 28 5) P gemacht seien, wo Rebekka die Tochter des Aramäers Bethuel heißt. Indessen kann die Eintragung des Bethuel auch älter sein und aus E stammen.

[1]) Dagegen braucht in v 7 אשר דבר לי ואשר נשבע לי keine Dublette zu sein. Vgl. Jdc 2 15. Wohl aber wird man v 64b, wo Rebekka vom Kameel springt, mit v 65 parallelisieren müssen, wo sie sich verschleiert. Überladen ist auch v 67.

[2]) Die wahrscheinlich entstellte erste Vershälfte kann in ihrem ursprünglichen Wortlaut nur besagt haben, daß Isaak unterdessen nach Lachai Roi (16 14) übergesiedelt war. Vgl. 25 11b, wo zur Einleitung von 26 1 ff. (vgl. Num 20 1, 21 31 mit 22 3a, 25 1) der erste Wohnort Isaaks noch einmal genannt ist. Danach ist v 62b „und er wohnte im Südlande“ Variante zu v 62a.

des Mädchens abhängt. In der Tat wird Rebekka in v 57 58, wenn man genau zusieht, nicht gefragt, ob sie heute schon reisen will (vgl. v 55 56), sondern ob sie überhaupt in die Werbung willigt.

Nach dem Hauptbericht erbittet der Knecht Abrahams, als er vor der Stadt Nahors angelangt ist, von Jahve ein Zeichen, an dem er das von Jahve für Isaak ausersehene Weib erkennen will. Es soll nämlich das Mädchen sein, das die Bitte des Knechts, ihn trinken zu lassen, in einer von ihm im voraus bestimmten Weise erfüllen wird. In der Tat benimmt sich ein Mädchen, das sofort darauf zum Brunnen kommt, dementsprechend, und auf die Frage, wer sie sei, gibt sie sich als eine Tochter Nahors zu erkennen. Damit gewährleistet Jahve den Fortbestand seiner Gnade gegen Abraham und zwingt er zugleich die Familie Rebekkas, der Werbung des Knechts stattzugeben.

Nach dem zweiten Bericht wurde der Knecht Abrahams in ähnlicher Weise mit Rebekka zusammengeführt. Indem er sie aber am Brunnen aufs reichste beschenkt, knüpft er unmittelbar mit ihr an, und nachher macht die Familie ihre Zustimmung von der Zustimmung des Mädchens abhängig.

Der Hauptbericht ist erwiesenermaßen jahvistisch, und zwar stammt er, wie schon sein eigentümliches Pathos und daneben seine behagliche Breite zeigt, aus J^2 [1]. Man vgl. dafür auch v 51 הנה רבקה וגו mit 12 19 LXX. Auch der Engel, der v 7 40 den Hausmeister geleitet, findet sich bei J^2 (Ex 33 2 u. ö.) wie bei E. Aber daneben tritt der Sprachgebrauch des E hervor. Man vgl. v 5 לא אבה (Ex 10 27 Jos 24 10), wofür die Jahvisten מאן sagen, v 7 בית אבי im Sinne von Familie, und ארץ מולדתי (31 13), wofür J^2 ארצי ומולדתי sagt (v 4 12 1), v 10 טוב (45 18 20 23), v 22 נזם (35 4 Ex 32 2 3), v 61 die נְעָרוֹת (Ex 2 5), v 62 ארץ הנגב (20 1 Num 13 29, anders dagegen Jdc 1 15 J^2). Bedeutsam ist v 40 das אשר התהלכתי לפניו, das sich im Hexateuch nur 17 1 P und 48 15 E findet, und zu E paßt auch v 3 7 „der Gott des Himmels und der Erde“. Daß die Einwilligung Rebekkas über die Werbung entscheidet, stimmt, wie Wellhausen

---

[1]) Ihrer Art nach älter ist die Erzählung von 29 1 ff. Daß Jakob die Rahel am Brunnen trifft, ist ein bedeutungsvoller, aber immerhin idyllischer Zufall. Dagegen ist hier das Zusammentreffen ein Wort Jahves (v 51).

mir bemerkte, zu der Beschwerde der Töchter Labans 31 14-16 E und weist auf spätere eherechtliche Begriffe hin [1]).

Von größter Wichtigkeit ist endlich, daß v 10 als die Heimat der Rebekka einmal ארם נהרים und daneben „die Stadt Nahors“ genannt wird. Auch das doppelte וילך lehrt, daß diese beiden Angaben von verschiedenen Händen stammen. Wie sich bei c 31 zeigen wird, denken sich die beiden Jahvisten den Wohnort Labans und also auch die Heimat der Rebekka und schließlich die Heimat Abrahams im Osten von Palästina am Rande der syrisch-arabischen Wüste. Die Gegend wird von einem jahvistischen Autor 29 1 ארץ בני קדם genannt. Eben dort lag nach J^2 gewiß auch die Stadt Nahors [2]). Dagegen ist nach Jos 24 2 3 14 E Abraham aus Mesopotamien (עבר הנהר) gekommen, und hier muß E deshalb auch die Heimat der Rebekka suchen. Nach alledem ist der zweite Bericht dem E beizulegen [3]).

Die ältere Vorstellung, nach der Nahor (und ursprünglich also auch Abraham) im Osten von Palästina wohnte, kommt auch in der Liste der zwölf Söhne Nahors 22 20-24 zum Ausdruck. Unter den acht Söhnen Nahors von der Milka gehören „ʿUṣ, sein Erstgeborener, und Buz, sein Bruder“ ohne Zweifel in die syrisch-arabische Wüste [4]), wo auch der Name des sechsten, Pildaš, nachgewiesen ist [5]). Von den vier Söhnen der Kebse Reʾuma wohnt der erste, Tebach, nördlich von Damaskus (vgl. 2 Sam 8 8 LXX und 1 Chr 18 8), der vierte, Maʿaka, an der Nordostgrenze Israels. In diesen Zusammenhang passen die babylonischen Chaldäer nicht, die man gewöhnlich unter dem vierten Sohne der Milka, כשד (v 22), versteht. Entweder ist hier ein anderer Zweig jenes Chaldäervolkes

---

1) Vgl. auch die Beschenkung der Sara 20 16 E.

2) Offenbar ist die Stadt Nahors 24 11 mit der Einen Quelle, bei der abends alle Töchter der Stadt Wasser holen, auch keine Großstadt. Das ist freilich auch betreffs des חרן 29 4 E zweifelhaft.

3) Ich ziehe dahin v 3^{a}, 5, 6, 7^{a} bis מולדתי, 8, 10 von וכל טוב bis ארם נהרים, v 11 לעת צאת השאבת, 22 von ויקח an, 23^{b}, 25, 30, 37^{a}, 38 אם לא אל בית אבי תלך, 39, 40 bis אחך und sodann מבית אבי, $41^{a\alpha}$, 47^{b}, 57, 58, 60, 61^{a}, 62^{b}, 64^{b}. Daß v 3^{a} von v 2^{b} getrennt werden kann, sieht man aus 47 29. In v 38 erklärt sich אם לא im Anschluß an v 37^{a}.

4) Vgl. auch Revue biblique 1911 102 ff.

5) Vgl. Dillmann zu v 22.

oder ein anderes Volk gemeint (vgl. Job 1 17). Keinenfalls setzt nun der Verfasser dieser Liste den Nahor anderswo an als seine Söhne, speziell die Söhne der Milka, also nicht in Mesopotamien, sondern östlich oder nordöstlich von Palästina. Hier sucht er dann aber auch die Heimat Abrahams.

Die Liste der Nachkommen Nahors stammt keinenfalls aus E, weil E die Heimat Abrahams in Mesopotamien dachte. Sie stimmt dagegen zu J und vermutlich leitete sie bei J^2 die Erzählung von Abrahams letztem Willen und Isaaks Heirat ein [1]). Für diese Abkunft spricht auch der Umstand, daß sie in 22 20 von RE mit E verkettet zu sein scheint. Denn hier ist das charakteristische ויהי אחר הדברים האלה um so gewisser auf E zurückzuführen, als in v 19 elohistischer Text vorhergeht. Auch E wird hier von der Geburt Rebekkas berichtet haben. Vielleicht stammt deshalb auch schon von ihm der Bethuel in v 22 f. und in c 24 (vgl. oben S. 46).

Den Schluß der Geschichte Abrahams bildete wie in P so auch in JE eine Aufzählung seiner Nachkommen, die er außer Isaak hatte. Dazu gehören hier aber nicht nur Ismael und seine Söhne (vgl. 25 12-16 P), sondern auch die Söhne Abrahams von der Ketura (25 1-4). RP hat die Aufzählung der Söhne Ismaels nach P gegeben und von der entsprechenden Aufzählung in JE nur den Schlußsatz 25 18 aufgenommen. Im Verein mit 22 20-24 bildeten diese Stücke [2]) eine Statistik der Völker, die südlich, östlich und nordöstlich von Palästina wohnten. Denn Ketura bedeutet die Völker des nördlichen Arabiens, Ismael jedenfalls die der Sinaihalbinsel, Nahor, wie oben gezeigt ist,

---

[1]) Bemerkenswert ist, daß Aram, der 10 22 23 bei P einer der fünf Söhne Sems und unter diesen fünf allein Vater von Söhnen ist, 22 21 als ein Enkel Nahors erscheint, bzw. mit Kemuel, einem der zwölf Söhne Nahors identifiziert wird. Danach weiß der Verfasser von 22 20-24 noch von dem späten Eindringen der Aramäer in jene Gegend. Aber den Laban betrachtete er noch nicht als Aramäer, wie er 31 20 24 bei E ausdrücklich genannt wird.

[2]) Die Ordnung dieser Stücke war in JE etwa 25 1-4 . . . 18 5 6 22 20-24 24. Weil der Tod Abrahams in JE in c 24 erzählt war, müssen wenigstens 25 1-6, soweit sie zu JE gehören, vor c 24, dann aber auch vor 22 20-24 gestanden haben. In der Tat wird 25 5 in 24 36 vorausgesetzt. RP ließ das Ismaeliten-Verzeichnis des P (25 12-16) an seiner Stelle stehen, dem er aus JE nur den Schluß des entsprechenden Verzeichnisses beifügte (25 18). In die Nachbarschaft setzte er auch das Keturäer-Verzeichnis des JE (25 1-4), das aber wegen seiner Anfangsworte vor dem nach P erzählten Tode Abrahams (25 7-10) seinen Platz finden mußte.

die Völker östlich und nordöstlich von Palästina. Eine weitere Ergänzung finden diese Stücke in der Liste der Joktaniten, d. h. der Südaraber 10 26-29. Indessen stammen diese Stücke nicht alle von derselben Hand. Die von Dillmann verzeichnete Übereinstimmung in einigen Ausdrücken kann das nicht beweisen, und einige stilistische und sachliche Abweichungen sprechen auch dagegen. Sodann ist oben (S. 24) gezeigt, daß die Liste der Joktaniten 10 26-29 nicht von J^2 stammt, sondern von jüngerer Hand eingetragen ist. Ebenso steht die Liste der Keturäer 25 1-4 in unlöslichem Widerspruch mit J^2 und E, nach denen Abraham bei der Geburt Isaaks schon ein Greis war. Vor der Geburt Isaaks kann 25 1-4 aber unmöglich angesetzt werden. Dagegen wird J^2 allerdings wohl eine Liste der Nachkommen Ismaels gehabt haben. Vgl. 25 18, der freilich nicht einheitlich ist, mit 10 19 30 und mit 16 12.

Als sicher darf man annehmen, daß die älteste Überlieferung von einer mesopotamischen Heimat Abrahams nichts wußte [1]). Dagegen bezeichnet E Jos 24 2 3 14 (vgl. Gen 31 21) die Heimat der Erzväter ganz allgemein mit עבר הנהר, Gen 24 10 sagt er dafür bestimmter ארם נהרים, und Gen 27 43 28 10 29 4 nennt er speziell חרן. Den letzteren Namen muß er auch am Anfang der Geschichte Abrahams gebraucht haben, wo er jetzt nur noch im Zusammenhang des P erscheint (Gen 11 31 32). In einem wichtigen Punkt hat die Redaktion aber den Anfang der elohistischen Abrahamgeschichte, der vermutlich der Anfang des ganzen elohistischen Werkes war, völlig unterdrückt. In der Genesis lesen wir nichts mehr davon, daß die Vorfahren Abrahams den Götzen dienten (Jos 24 2 14). Denn nach späterer Vorstellung mußte die wahre Religion in einer ununterbrochenen Kette bis an den Anfang der Welt zurückreichen.

---

[1]) Das gilt gewiß auch für J^1, wenngleich man meinen könnte, Abraham komme bei ihm 12 6 von Norden her nach Sichem. Aber nach Sichem gelangt auch Jakob 33 18 vom Jabbok her. Beidemal geht der Zug zuerst nach der alten Hauptstadt Israels. Sodann ist auch nach J^1, wie sich bei 31 44-54 zeigen wird, Laban ein Nachbar Israels.

4*

5.

J[1] und J[2] in Gen 12—26.

Die nach Ausscheidung des E noch übrigen Stücke von c 12 bis 26 [1]) sind anerkanntermaßen in der Hauptsache jahvistisch, aber sie stellen keineswegs eine einheitliche schriftstellerische Konzeption dar. Auch hier sind zwei jahvistische Erzählungsfäden, und zwar ein älterer und ein jüngerer, zu erkennen, die von einem Redaktor miteinander verwoben sind. Sie müssen deshalb aber auch als die Fortsetzungen der beiden jahvistischen Quellen angesehen werden, die in Gen 1—11 zugrunde liegen.

In Betracht kommt hier zunächst der Parallelismus der Erzählungen von Saras Gefahr in Ägypten 12 10-13 1, und von Rebekkas Gefahr in Gerar 26 1-11. Beidemal wechselt der Held wegen einer Hungersnot den Aufenthaltsort. Dabei besorgt er wegen der Schönheit seiner Frau ermordet zu werden und um sein Leben zu retten, gibt er sie für seine Schwester aus. Eben damit gerät er in Gefahr sie zu verlieren. Die Sprache beider Stücke ist durchaus jahvistisch, und obendrein stimmen sie in ihren Anfängen (12 10 26 1) wörtlich überein.

Ohne Frage ist 26 1-11 die ältere der beiden Versionen. Der Schauplatz ist hier Gerar, in dessen Nähe Isaak zu Hause ist. Sodann wird hier mit der Hungersnot Ernst gemacht. Bei allgemeinem Mißwachs hält Isaak im Philisterlande reiche Ernte. Dadurch gelangt er zu großem Besitz an Vieh und Sklaven, zugleich zieht er sich aber den Neid der Philister zu. Er muß das Land verlassen, und dann verfolgen die Philister ihn von Station zu Station, bis sie ihn endlich in Beersaba in Ruhe lassen. Die Gefahr der Rebekka ist hierbei nur ein Moment in den anfangs freundlichen Beziehungen Isaaks zu Philistern. Als der König Abimelech zufällig erfährt, daß sie Isaaks Frau ist, nimmt er die beiden in seinen besonderen Schutz.

In der anderen Version von 12 10—13 1 handelt es sich im Grunde allein um die Gefahr der Sara. Durch Preisgebung der Sara wird Abraham reich an Vieh und Sklaven, und als Sara wieder befreit

---

[1]) D. h. 12 1-4a 6-13 5 7-11b 12 bβ 13-18 15 2 7-12 17 18 16 1 2 4-7 11-14 18 1-22a 33b 19 1-28 30-38 22 20-24 24 zumeist 25 5 6 11a (?) 11b 18, 26 1-33 zumeist. Dagegen gehören 25 19-34, wie schon bemerkt wurde, zur Geschichte Jakobs und Esaus.

ist, entläßt der Pharao ihn mit sicherem Geleit. Die Hungersnot ist nur noch ein Motiv, um Abraham und Sara nach Ägypten gelangen zu lassen. Die Gefahr soll nämlich gesteigert werden, an die Stelle des kleinen Königs von Gerar tritt der Pharao. Außerdem wird die Gefahr zum zeitweiligen Verlust, die Ehe wird zwischen dem Pharao und der Sara vollzogen. Durch diesen Zug verrät sich die Erzählung wiederum als relativ alt.

Nun hat Wellhausen bewiesen und auch zu allgemeiner Anerkennung gebracht, daß 12 10-20 dem ursprünglichen Zusammenhang der jahvistischen Erzählung von c 12 13 fremd sind, in deren geographische Ökonomie sie ganz und gar nicht passen [1]). Indessen betrachtet er 12 10-20 mit Unrecht als eine bloße Wucherung. Er selbst bezeichnet 12 9 13 1 3 4 als die Naht, wodurch der Einsatz dem ursprünglichen Bestande aufgeheftet wurde. Aber dann war der Einsatz doch schon vor der Naht vorhanden und er stammte auch von anderer Hand als diese. Weshalb tritt nur in der Naht 13 1 Lot wieder auf, der 12 4a mit Abraham nach Kanaan kommt und 13 3 5 ff. von Abraham sich trennt, aber 12 10-20 in der Begleitung Abrahams vermißt wird? Es wäre doch leicht gewesen, ihn dort schon nebenher zu nennen. Offenbar sind 12 10-20, dann aber auch 13 1 [2]) aus einem anderen Zusammenhang eingetragen. Nun ist die Sprache des Abschnitts, wie man sich leicht überzeugen kann, durch und durch jahvistisch. Danach wird man schließen müssen, daß er aus J^2 stammt, in c 12 13 und in c 26 dagegen J^1 zugrunde gelegt ist.

Wie aber in c 12 13 so ist auch in c 26 J^1 mit J^2 versetzt. Komplizierter Natur sind 26 1-5. Aus E stammen, wie oben (S. 41 Anm. 1) gezeigt ist, allem Anschein nach v 3b (von והקמתי ab) bis 5. Aber auch v 1—3a sind nicht einheitlichen Ursprungs. Von verschiedenen Händen rühren her v 2b שכן בארץ אשר אמר אליך und v 3a גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך. Nach den ersteren

[1]) Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang von c 12 13 kommt Abraham nach Hebron über folgende Stationen: Sichem-Bethel-Negeb-Ägypten-Negeb-Bethel-Hebron.

[2]) Bildeten 12 10-20 ursprünglich eine selbständige Erzählung, dann war auch 13 1 deren ursprünglicher Schluß, bzw. ihre Fortsetzung. Wäre dieser Vers wie 13 3 4 redaktioneller Herkunft, so wäre auch unbegreiflich, weshalb er durch v 2 von v 3 4 getrennt ist. Redaktioneller Zusatz ist in 13 1 nur das häßlich nachhinkende ולוט עמו.

Worten soll Isaak sich aufmachen nach einem Ort, den Jahve ihm unterwegs sagen wird, nach den letzteren soll er einstweilen bleiben, wo er augenblicklich ist. Zum Grundstock von c 26, d. h. zu J^1, gehört offenbar v 3^a, der auf Isaaks Aufenthalt im Philisterlande und seine dortigen Erlebnisse zielt. Vgl. אהיה עמך mit v 28 und ואברכך mit v 12. Dagegen zielt v 2^b allein auf Isaaks Niederlassung in Beersaba, wo Jahve v 24 ihm erscheint und ihm Segen und zahlreiche Nachkommenschaft verheißt. Auch v 24 ist mit seiner Umgebung unvereinbar. In v 22 ist Isaak schon gutes Muts, in v 24 wird er dazu von Jahve erst ermuntert. Im Ganzen handelt es sich 26 7-33 um Isaaks Auseinandersetzung mit den Philistern, in v 24 aber um die Zukunft. Nun ist v 24 gleichartig mit 28 13 J^2. Wie dort auf Jakob, so wird hier auf Isaak die Verheißung übertragen. Sodann kann v 2^b, mit dem v 24 augenscheinlich zusammenhängt, ebenso wenig von E wie von J^1 stammen. Denn unmöglich konnte Gott dem Isaak, der nach E in Beersaba geboren und aufgewachsen war, Beersaba als das Land bezeichnen, „das ich dir sagen werde“. Also sind v 2^b 24 zu J^2 zu ziehen [1]), und ist demnach in 26 1-5 aus den drei älteren Quellen der Anfang der Geschichte Isaaks erhalten.

Daß c 12 13 und c 26 in ihrem Grundstock desselben Ursprungs sind, ist wegen ihrer sachlichen und sprachlichen Verwandtschaft anzunehmen. In c 12 13 wird die Wanderung Abrahams nach Hebron in einzelnen Stationen verfolgt, ebenso in c 26 die Wanderung Isaaks nach Beersaba. Beide Mal wird die Wanderung durch eine Erscheinung Jahves bestimmt (12 7 26 2), beide Mal spielt daneben der Streit

---

[1]) Zu J^1 gehören von v 1—3^a (außer v 1^b 3^a) zunächst in v 1^a die Worte ויהי רעב בארץ, weil v 6 ff. die Hungersnot vorausgesetzt ist, sodann in v 2^a וירא אליו יי, weil bei J^2 die Gotteserscheinung v 24 in Beersaba erfolgt. Nicht zu J^1 stimmt in v 2^a das אל תרד מצרימה. Es war doch nicht selbstverständlich, daß man bei einer Hungersnot an eine Auswanderung nach Ägypten dachte, und J^1 hatte bis dahin von einer solchen nicht erzählt. In Wahrheit steckt in diesen Worten ebenso sehr eine Bezugnahme auf 12 10-13 1 J^2, wie v 1^a in den Worten מלבד bis אברהם. Beide Mal kommt J^2 als Verfasser in Betracht, wenn auch er hier von einer Hungersnot erzählte. Eher wird man aber an RJ oder RE (vgl. בימי אברהם mit v 15 18) denken müssen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit wird man dagegen in v 3^b die Worte כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל, die in v 4 bei E eine Parallele haben, aus J^2 herleiten dürfen.

(ריב) der Hirten eine Rolle (13 7 8 26 20 22). Sprachlich beachte man das nur 12 8 26 22 vorkommende עתק, ferner 12 8 26 25 (vgl. 33 19 35 21) das ויט אהלו. Die Verbindung הכנעני והפרזי findet sich außer 13 7 nur an den ebenfalls aus J^1 stammenden Stellen 34 30 Jdc 1 4 (5).

Auch in der Erzählung vom Besuch der Himmlischen bei Abraham und Lot und von Sodoms Untergang c 18 19 sind J_1 und J_2 miteinander kompiliert. Wellhausen hat 18 22b-33a 19 27b mit überzeugenden Gründen als spätere Zusätze ausgeschieden und 19 1 das שני המלאכים für eine damit zusammenhängende Korrektur erklärt. In dem Rest hat er zwei Quellen vermutet, und nach ihm haben andere sie darin zu entdecken geglaubt, daß die bei Abraham und Lot einkehrenden Gäste bald als eine Mehrheit bezeichnet werden (vgl. drei Männer 18 2, die Männer 18 16 22 19 5 8 10 12 16, die Engel 19 1 15), als eine Mehrheit reden (18 5 9 19 2 12) und handeln (19 10 13 15-17) und als eine solche auch angeredet werden (18 4 5 19 2), — bald dagegen nur Ein Gast redet (18 10 13 15 20 19 17 21 22) und angeredet wird (18 3 19 19). Ausdrücklich wird dieser als Jahve bezeichnet (18 13 20), von dessen Erscheinen am Anfang der Erzählung auch allein die Rede ist (18 1). Aber als Leitfaden für eine Quellenscheidung können diese Unterschiede für sich allein nicht dienen. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß Jahve zur Zerstörung von Sodom wie zur Sprachenverwirrung in Babel (11 7) eine himmlische Begleitung aufbot. Wohl aber darf man davon ausgehen, daß nach 19 13 22 die Gäste von Jahve gesandt sind, um Sodom zu zerstören, wogegen nach 18 1 13 20 21 Jahve selbst bei Abraham und in Sodom weilt und nach 19 21 24 25 auch selbst die Stadt zerstört. In dieser Beziehung ist augenfällig der Widerspruch in 19 21 22, wo der Redende in Einem Atem selbstherrlich dem Lot die Verschonung Ṣoars verspricht und zugleich erklärt, daß er die Stadt deshalb verschonen wolle, weil er in höherem Auftrag den Lot am Leben erhalten müsse. Noch wichtiger ist der Widerspruch, in dem 19 12 zur Hauptmasse von c 19 steht. Während nämlich nach v 8 15 16 26 30—38 Lot nur ein Weib und zwei Töchter hat, die nach dem Tode des Weibes durch Blutschande die Stammütter der Moabiten und Ammoniten werden, ist hier von Söhnen und Töchtern des Lot die Rede. Wenn Dillmann hier die Söhne Lots streichen will, so ist das schlechterdings unerlaubt. Man darf sich natürlich auch nicht mit der Auskunft helfen, daß die Himmlischen potentiell von Söhnen Lots redeten. Denn die Himm-

lischen müssen um die Familie Lots Bescheid wissen, und das um so mehr, als sie in seinem Hause weilen. Ohne Zweifel stammt daher 19 12 von anderer Hand als v 8 15 16 30—38.

Außerdem weisen eine Anzahl von kleineren Unebenheiten und Varianten auf die zusammengesezte Natur des Stückes hin. Von verschiedenen Händen stammt 18 2 das doppelte וירא, 18 5 die in ihrer Bedeutung verschiedenen Worte תעברו (vgl. auch v 3) und עברתם, und ebenso steht es mit 19 3 ויפצר בם מאד und 19 9 ויפצרו באיש בלוט מאד. In 18 7 8 ist es einmal ein Sklave, der das Kalb zubereitet, und dann Abraham selbst. Parallel sind 18 16a und 18 22a, ebenso in 19 3 die Sätze „sie kehrten bei ihm ein“ und „sie gingen hinein in sein Haus“. In 19 9 stecken zwei Reden der Sodomiten, wie schon das doppelte ויאמרו andeutet. Das eine Mal sagen sie zu Lot „mache Platz“ und wollen die Tür des Hauses erbrechen, das andere Mal wollen sie von den Fremden ablassen, dafür aber dem Lot Schlimmeres antun. 19 14 fordert Lot seine Schwiegersöhne auf, die Stadt zu verlassen, 19 16 zaudert er selbst. Der Anfang von v 17 paßt nicht zum Schluß von v 16. Sodann ist hier die Aufforderung zur Flucht pleonastisch; vgl. auch den Schluß von v 17 mit dem Schluß von v 15. Deutlich stammt v 19 20 die Bitte Lots um die Erhaltung Ṣoars von verschiedenen Händen; vgl. namentlich v 20 והיא מצער mit הלא מצער היא. Daß es mit v 21 22 ebenso steht, wurde schon oben bemerkt. In v 24 ist מאת יי eingetragen, und in v 26 beweisen die Suffixe, daß v 24 25 ihm ursprünglich wenigstens nicht in ihrem vorliegenden Umfang vorausgingen [1]).

Einigermaßen lassen sich die beiden Erzählungen, die in c 18 19 kompiliert sind, — ich nenne sie der Kürze halber die Engelerzählung [2]) und die Jahveerzählung — wohl noch rekonstruieren. Allem An-

[1]) Unter diesen Umständen sind auch die Dubletten 18 6 קמח סלת, 19 4 אנשי העיר אנשי סדם und 19 9 באיש בלוט wahrscheinlich Varianten der beiden Quellen, die z. T. fast wörtlich übereinstimmten. Auf Quellenmischung wird ferner die Textverwirrung in 18 20 21 beruhen. Deshalb ist es aber auch sehr wohl möglich, daß 18 17-19 aus einer der beiden Quellen, und zwar aus J^2, stammen. Auffällig ist noch, daß die Worte Jahves 18 13 den Gedanken der Sara v 12 nicht genau entsprechen.

[2]) Ich will damit nicht behaupten, daß das המלאכים 19 1 15 (vgl. LXX Samar. zu 19 16) ursprünglich ist.

schein nach war es die Engelerzählung, die von den beiden Töchtern Lots (19 8 15 16), dem Tode seiner Frau (19 26) und dem blutschänderischen Ursprung der Moabiten und Ammoniten berichtete (19 30-38). Denn unter den Männern, die v 15 16 den zaudernden Lot, seine Frau und seine beiden Töchter an der Hand nehmen und sie aus Sodom hinausführen, ist gewiß nicht Jahve selbst. Dagegen ist in v 24 25, die in ihrer vorliegenden Gestalt vor v 26 unerträglich sind, überall von Jahve die Rede [1]). Nun tritt in v 15 16 die Ausdrucksweise des J^1 hervor. Vgl. v 15 השחר עלה mit 32 25 27 und in v 16 ויניחהו מחוץ לעיר mit Jos 6 23. Sachlich stimmt der Inhalt von 19 30-38 zu J^1, der immer wieder die geschlechtlichen Frevel bekämpft [2]). Zu J^1 ziehe ich außer v 8 15 16 26 30—38 deshalb zumeist auch v 5—7, sodann v 13^b $17^{a\beta\gamma\delta}$ (vgl. v 26) 18, ferner Teile von v 19 20, weiter v 22, wo vielleicht נוכל das Ursprüngliche war, und v 23 (vgl. v 15 init.). Sprachlich vgl. hierbei noch v 4 טרם ישכבו mit Jos 2 8, und v 18 (vgl. v 7) das bloße אל נא (= nicht doch !) mit Num 12 13.

Da die Sprache des Abschnitts überall jahvistisch ist, wird der zweite Bericht auf J^2 zurückgehn. Außer v 21 24 25 werden aus ihm v 12 13^a 14 stammen. Denn die Schwiegersöhne, von denen hier die Rede ist, sind weder die Bräutigame der beiden jungfräulichen Töchter, von denen J^1 redet, noch die Ehemänner von anderen Töchtern, die J^1 neben ihnen supponiert hätte [3]). Dazu kommt noch v $17^{a\alpha b}$, sodann Teile von v 19 20 und endlich auch v 27^a 28. Denn die von Wellhausen in v 28 beobachtete bloße Anspielung auf den Ortsnamen Kibschan, der Jos 15 62 herzustellen ist, entspricht der Gewohnheit des J^2 (anders ist Ex 19 18 J^1). Zu v 27^a vgl. man bei J^2 Jos 3 1 6 12 7 16 8 10. Weiter sind zu

---

[1]) Man meint, daß v 24, wo Jahve Feuer und Schwefel vom Himmel regnen läßt, nicht mit v 25 stimme, wonach der Erdboden umgestürzt werde. Aber daß הפך in v 25 diese Bedeutung hätte, ist durch v 21, wo Jahve diesen Ausdruck im voraus ohne weiteres gebraucht, ausgeschlossen. Es bedeutet hier augenscheinlich dasselbe wie in v 13 השחית und שִׁחֵת. Vgl. 2 Sam 10 3 (trotz 1 Chr 19 3) und Prv 12 7.

[2]) Vgl. auch die Trunkenheit des Vaters mit 9 21 J^1. Ob auch der zweite Bericht den Sodomiten Päderastie vorwarf, ist die Frage. Vgl. Ez 16 49.

[3]) In v 15 ist הנמצאות, wofür etwa וְהוֹצִיאָם zu erwarten wäre, entweder fehlerhaft oder aus J^2 eingetragen.

vergleichen v 14ᵇ mit 27 12, v 17ᵇ mit Jos 2 16, in v 24 die Wortstellung ייי המטיר mit Ex 9 23 10 13. In c 18 werden v 9—15 zumeist, sodann v 21 (anders ist 11 5 7 J[1]) aus J[2] stammen.

Jedenfalls ist aber auch in c 18 J[1] benutzt, der in c 19 sogar überwiegt, und es ist von Wichtigkeit, die von den Auslegern meistens übersehene Tendenz seiner Erzählung festzustellen. Es ist nämlich bemerkenswert, daß J[1] die Verheißung des Sohnes der Sara in enge Beziehung setzt zu dem Untergang Sodoms, der Rettung Lots, dem Tode seines Weibes und dem blutschänderischen Ursprung Moabs und Ammons. Ausgedrückt ist diese Beziehung damit, daß derselbe himmlische Besuch bei Abraham und bei Lot einkehrt. An sich ist das sehr auffällig. Denn Hebron liegt vom Südende des Toten Meeres, wo Sodom zu denken ist, weit entfernt, und es war deshalb keineswegs selbstverständlich, daß die Himmlischen auf dem Wege nach Sodom bei Abraham einkehrten. Offenbar aber will der Erzähler eben damit die weiteren Schicksale Abrahams und Lots, und zugleich die Schicksale der von ihnen abgekommenen Völker parallelisieren, in Fortsetzung dessen, was er c 13 über die Trennung der beiden Verwandten berichtet. Beide erfüllen hier gegenüber den unbekannten Fremden die Pflicht der Gastlichkeit, Lot sogar mit Einsetzung seiner Töchter. Während indessen dem Abraham dafür der ersehnte Erbe verheißen und damit die Existenz Israels im Westjordanlande gesichert wird, retten die Himmlischen den Lot nur aus dem Untergang von Sodom. Zugleich aber verliert er das schöne Land, in dem er wohnte, und außerdem sein Weib, und nur durch — von ihm freilich unwissentlich begangene — Blutschande wird er der Vater von Moab und Ammon. Der Nationalhaß malt sich mit alledem aus, wie sehr der Eigennutz, mit dem Lot der Hochherzigkeit Abrahams begegnete, ihn selbst betrog. Dieser Haß kommt auch darin zum Ausdruck, daß Abraham den Untergang Sodoms und damit das Unglück seines Rivalen im voraus erfährt, und das ist nicht der letzte Grund, aus dem die Himmlischen vorher bei ihm einkehren [1]). Im übrigen werden hier beide Jahvisten von der Verheißung der Geburt Isaaks als dem Lohn der Gastlichkeit Abrahams berichtet haben. Bemerkenswert ist dabei, daß 18 11 der Ausdruck ארח כנשים mit 31 35 דרך נשים bei J[1] nicht stimmt, dagegen באים בימים mit 24 1 Jos 13 1 J[2].

[1]) Das ist der Sinn, den J[1] den ihm z. T. überlieferten Stoffen gab. Für sich selbst hatten die einzelnen Stoffe natürlich ihren besonderen Sinn.

Besteht nun eine so enge Beziehung zwischen c 12 13 J¹ und c 18 19 J¹, so muß man auch vermuten, daß in J¹ c 18 19 unmittelbar auf c 12 13 folgten, und daß c 15 16, soweit sie jahvistisch sind, nicht aus J¹, sondern aus J² stammen. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß c 12 13 J¹ mit c 15 16 in mehrfachem Widerspruch stehen.

Unvereinbar ist, wie man längst bemerkt hat, 12 8 J¹ mit 28 10 ff. J. Nach 12 8 bestand der Name Bethel schon vor Abraham, und hat Abraham dem Orte seine Weihe gegeben. Dagegen wird in der jahvistischen Erzählung, die 28 10 ff. mit einer elohistischen kompiliert ist, der Name (v 19) und das Heiligtum von Bethel auf Jakob zurückgeführt, der dort die Heiligkeit des Ortes zuerst entdeckt (v 16). Außerdem wird 12 8 das Heiligtum bei Bethel von Bethel selbst unterschieden, 28 19 gibt das Heiligtum der Stadt den Namen. Nun gehört die jahvistische Erzählung von 28 10 ff. ohne Zweifel zu der jüngeren jahvistischen Jakobgeschichte, die in den jahvistischen Teilen von 25 19-34 27—35 neben einer älteren nachweisbar ist, d. h. zu J².

Ebenso ist 12 7 J¹, wo Jahve dem Abraham in Sichem erscheint und ihm den Besitz des Landes für seine Nachkommen verheißt, unerträglich vor 15 7 J. Denn offenbar erscheint Jahve 15 7 dem Abraham im Lande Kanaan zum ersten Mal und zum ersten Mal verheißt er ihm hier den Besitz eben dieses Landes. Ferner ist 13 18 J¹, wo Abraham bei den Eichen von Mamre einen Altar erbaut, schwer zu reimen mit c 18 J², wo Jahve dem Abraham hier [1]) erscheint. Denn die Heiligkeit dieser Stätte muß in c 18 ebenso durch die Erscheinung Jahves begründet werden, wie c 16 die Heiligkeit von Lachai Ro'i durch die Erscheinung des Mal'ak Jahve. Das ist um so mehr zu vermuten, als die Erscheinung der Gottheit beide Mal auf die Verheißung eines Sohnes hinauskommt. Also ist 13 18 J¹ vor c 18 J² verfrüht [2]).

Dazu kommt, daß c 15 16 aus der örtlichen Situation von 13 18 J¹ und 18 1 J¹ herausfallen. Nach diesen beiden Stellen wohnt Abraham in Hebron, und dazwischen ist in c 15 16 von keinem andern Orte, auch von keinem Ortswechsel die Rede. Aber in Hebron können c 15 16 nicht spielen. Evident ist das zunächst für c 16, die Erzählung

[1]) Daß c 18 nach J² an einem anderen Orte spielte, ist nicht anzunehmen.

[2]) Etwas anderes ist es, wenn bei J¹ c 18 Engel den Abraham in Hebron besuchen.

von Hagars Flucht. Die Wüste, in die Hagar hier v 7 flieht, muß wie die von 21 14 E nahe bei dem Wohnort Abrahams gelegen haben. Es heißt v 7a einfach „und es fand sie der Mal'ak Jahve an der Wasserquelle in der Wüste". Wohnte Abraham in Hebron, dann könnte man dabei nur an die Wüste Juda östlich von Hebron denken. Gemeint ist aber nach v 14 die Wüste der Sinaihalbinsel, in der der Brunnen von Lachai Ro'i westlich von Kades lag. Also wohnt Abraham hier viel südlicher als in Hebron. In nachträglicher Erklärung wird auch v 7b beigefügt: „an der Quelle auf dem Wege nach Schur" (= Ostgrenze Ägyptens). Das ist eine Interpolation, ohne Zweifel von derselben Hand, die vor c 16 einen Wohnort Abrahams tief im Süden Judas getilgt hat. Wahrscheinlich stammt v 7 b von RE, der die sofort folgenden vv 8—10 zur Ausgleichung von c 16 mit 21 8-20 E eingeschoben hat.

Auch die in c 15 vorhergehende Erzählung von dem Bunde Jahves mit Abraham, die durch 15 2 mit c 16 in sachlicher Beziehung steht, kann nicht in Hebron gedacht werden. Denn die hier berichtete Gotteserscheinung würde sich mit der Gotteserscheinung bzw. der Engelerscheinung c 18 sehr übel stoßen, wenn sie am gleichen Orte spielte. Dagegen haben c 15 16, sofern sie im südlichen Juda spielen, nach rückwärts guten Anschluß an 13 1, wo Abraham aus Ägypten in den Negeb zieht [1]). Damit ist dort schwerlich eine bloße Station der Rückreise, sondern viel eher ihr vorläufiger Endpunkt bezeichnet. Im Negeb muß Abraham sich niederlassen, um da der Vater Ismaels zu werden. Ausgezeichnet würde die jahvistische Erzählung von c 15 nach Beersaba passen. Denn das war der erste Ort, den Abraham von Ägypten kommend im Negeb betrat (vgl. auch 46 1 ff. J^2), und es gehört sich, daß Abraham hier sofort die Verheißung des Landes empfing. Zu Beersaba stimmt sodann der Schwur, den Jahve hier in der feierlichsten Form dem Abraham leistet [2]). Eben dahin fügt sich bestens die Hagargeschichte von c 16, deren elohistische Parallele 21 8-21 ebenfalls in Beersaba spielt. Die Annahme, daß in c 15 16 der Name Beersaba und weiter eine Angabe über Abra-

---

[1]) 13 1 ist der Schluß bzw. die Fortsetzung zu 12 10-20 J^2. Vgl. oben S. 53.

[2]) Nach J^1 (26 31) und E (21 31) schwören Isaak und Abimelech, bzw. Abraham und Abimelech, bei dem Eidesbrunnen von Beersaba einander Frieden und Freundschaft.

hams Wanderung von da nach Hebron von RJ oder RE unterdrückt ist, unterliegt auch keinem Bedenken. Denn zweifellos waren die Erzählungen von c 15 16 ursprünglich lokalisiert, und in Rücksicht auf 13 18 J^1 und vollends in Rücksicht auf c 20—22 E mußte der Name Beersaba wohl gestrichen werden, wenn er in J^2 hier stand.

Die jahvistischen Bestandteile von c 15 16 lassen sich also in den Zusammenhang des J^1 nicht eingliedern, wohl aber in den des J^2. Es gibt indessen noch besondere Gründe, die für ihre Zugehörigkeit zu J^2 ins Gewicht fallen. Zunächst behandeln die Stücke 12 10—13 1 15 2 7-12 17 18 c 16 und c 18 J^2 in stufenmäßiger Reihenfolge die Frage nach dem Erben Abrahams. Dabei findet die ägyptische Sklavin von 16 1 ihre Erklärung in 12 16 J^2. Ferner sind 15 7 ff. deshalb für J^2 in Anspruch zu nehmen, weil bei J^2 so gut wie 12 7 bei J^1 eine förmliche Verheißung des Landes an Abraham erfolgt sein muß, und zwar eine solche, wie sie eben hier vorliegt. Denn bei J^2 findet sich an einer ganzen Reihe von Stellen, die unmöglich alle auf Rechnung späterer Bearbeiter gesetzt werden können, eine Rückbeziehung auf einen Eid, den Jahve den Erzvätern und besonders dem Abraham geschworen habe. Von diesem Eid ist abgesehen von 22 16 E nur 15 7 ff. berichtet [1]. Daneben vergleiche man sprachlich 15 12 ויהי השמש לבוא mit Jos 2 5, תרדמה נפלה על mit 2 21, und אימה נפלה על mit Jos 2 9, ferner 16 5 ישפט יי וגו mit 31 53 — lauter Stellen, die dem J^2 gehören.

Was die Kompilationsarbeit des RJ angeht, so hat das Stück 12 10—13 1 seinen notwendigen Platz vor c 16 18 19. Es muß in eine Zeit fallen, wo Sara noch jung, und die Hoffnung, Mutter zu werden, für sie noch nicht dahingefallen war. Seine natürliche Stelle ist aber auch vor dem Bunde von 15 7 ff. Denn nach dieser feierlichen Verheißung müßte die Preisgebung der Sara als geradezu frevelhaft erscheinen. Auffallend ist nur, daß RJ dies Stück nicht hinter 13 18, sondern zwischen 12 8 und 13 2 eingeschaltet hat, wodurch er die sonderbare Reihenfolge Sichem Bethel Ägypten Negeb Bethel Hebron schuf. Augenscheinlich wollte er aber den Heerdenreichtum Abrahams (13 2) aus dem vom Pharao für die Sara gezahlten Kaufpreise (12 16) erklären. Nur so ist es zu begreifen, daß er die Klammer 13 3 4 nicht zwischen 13 1 J^2 und 13 2 J^1, sondern zwischen 13 2 J^1 und

[1] Vgl. bei J^2 24 7 50 24 Ex 33 1 Num 14 16 23 Jos 21 41, und bei E Gen 26 3.

v 5 J^1 setzte und so diese beiden aufs engste zusammenhängenden Verse auseinanderriß [1]).

Wahrscheinlich ist J^2 auch an 12 1 ff. beteiligt. Hier ist v 3 neben v 2 ein Nimium und dabei stimmt er mit 27 29 Num 24 9 und mit Gen 28 14, Stellen, die man dem J^2 beilegen muß.

6.

Die drei älteren Quellen in Gen 12—26.

Die Untersuchung von c 12—26 hat das bei c 1—11 gefundene Resultat bestätigt, daß J^1 und J^2 in J nicht nur nebeneinander hergehen, sondern daß sie auch zwei selbständige Schriften waren, die von einem besonderen Redaktor miteinander verbunden wurden. Diese Kompilation, die in 12 9—13 5 mit Händen zu greifen ist, kann auch in c 18 19 und in c 26 nicht bestritten werden. Sodann sind J^1 und J^2 auch in c 12—26 bei aller sprachlichen und sachlichen Verwandtschaft charakteristisch voneinander verschieden, nach Stil und Darstellung, nach ihren Interessen und ihrer Geistesart. Eben darin tritt aber auch hier das höhere Alter des J^1 unverkennbar zutage.

Bei J^1 dreht sich die Geschichte Abrahams hauptsächlich um sein Verhältnis zu Lot, der mit ihm in das Westjordanland kommt, es aber in eigennütziger Wahl räumt. Das Verhältnis Israels zu Moab und Ammon erscheint hierbei als ein sehr feindseliges. Auch die Geschichte Isaaks kommt bei J^1 auf Israels Verhältnis zu einem einzelnen Nachbarvolke hinaus, nämlich auf das Verhältnis zu den Philistern, die aber nur zeitweilig dem Isaak feindlich gesinnt sind und ihn schließlich um Frieden und Freundschaft bitten.

Bei J^2 ist die Geschichte Abrahams wesentlich erweitert. Neben die Verwandtschaft Israels mit Moab und Ammon, die auch er wohl annahm, tritt die mit den Ismaeliten. Der Haß gegen Moab und Ammon kam bei ihm in gemäßigter Form zum Ausdruck [2]), und mit

---

[1]) Daraus, daß J^2 an c 18 19 beteiligt ist, könnte man schließen wollen, daß auch nach J^2 Lot mit Abraham in das Westjordanland gekommen war und sich dort von ihm trennte. Aber zwingend wäre ein solcher Schluß nicht, und von einer derartigen Erzählung des J^2 kann ich keine sichere Spur entdecken.

[2]) Vgl. aber auch J^2 in Num 22—24.

Sympathie redet er von dem Beduinen Ismael. Weit stärker als J[1] hebt er aber auch die gnädige Vorsehung hervor, mit der Jahve in den Schicksalen Abrahams über den Anfängen Israels waltete. In feierlichem Bundesschwur sichert er dem Abraham für seine Nachkommen das Land Kanaan zu und trotz großer Gefahr, in die Sara gerät, und trotz der Enttäuschung, die Abraham an Hagar erlebt, verleiht Jahve ihm im hohen Alter den ersehnten Erben der Verheißung. In demselben Interesse erzählt J[2] ausführlich von dem wunderbaren Zusammentreffen, in dem der Knecht Abrahams die Rebekka am Brunnen vor der Stadt Nahors findet, und weiterhin von den Umständen, unter denen mit der Erstgeburt und dem väterlichen Segen der Anspruch auf das Land von Esau auf Jakob überging. Dafür kommt bei J[2] in Wegfall, was bei J[1] der eigentliche Inhalt der Geschichte Isaaks war. Die Erzählung von Rebekkas Gefahr in Gerar überträgt er auf Sara, und von Isaaks Verhältnis zu den Philistern redete er dem Anschein nach nicht. J[1] hat dagegen über die Heirat Isaaks gewiß nur kurz berichtet, und ebenso erzählte er in einfacherer Weise von den Umständen, unter denen der Vorrang von Esau auf Jakob überging. Abgesehen von der Ersetzung der Philister durch die Ismaeliten hat J[2] aber nirgendwo neue Sagenstoffe hinzugebracht, sondern nur neue menschliche und religiöse Motive. An Sachgehalt ist die Erzählung bei ihm eher ärmer geworden.

J[1] interessiert sich in besonderem Maße für die einzelnen Lokalitäten des Landes, die er mit den Erzvätern in Verbindung bringt. Zu dem Zweck zählt er sie c 12 13 26 kurz und knapp nacheinander auf. In Sichem empfängt Abraham die Verheißung des Landes, in Bethel trennt er sich von Lot, in Hebron nimmt er Wohnung. Ähnlich wird die Wanderung Isaaks aus dem Negeb über Gerar nach Beersaba verfolgt. Von Station zu Station drängen die Philister ihn zurück, bis er endlich in Beersaba bleiben kann. Bei J[2] war der geographische Rahmen des Lebens Isaaks ähnlich gezogen. Nur scheint Isaak bei ihm von Gerar oder eher von Lachai Ro'i aus direkt nach Beersaba überzusiedeln (26 2b). Dagegen nimmt er für das Leben Abrahams einen viel größeren Schauplatz in Anspruch. Nach einem ersten Aufenthalt im Lande (man sieht nicht, wo) wird er nach Ägypten verschlagen. Von da kommt er in den Süden Judas, wahrscheinlich nach Beersaba, wo er die feierliche Verheißung des Landes empfängt

und der Vater Ismaels wird. Dann erst gelangt er nach Hebron, wo Isaak geboren wird.

In religiöser Hinsicht unterscheiden sich J^1 und J^2 weniger in ihren Anschauungen als in der Stärke der Empfindung. J^2 bietet öfter ein hohes religiöses und moralisches Pathos auf. Aber auch in der religiösen Vorstellung weichen die beiden voneinander ab. Bei J^1 merkt man noch, daß die Gäste Lots (wie der Ringkämpfer von 32 25 ff.) ursprünglich Dämonen waren. Bei J^2 kehrt Jahve selbst bei Abraham und Lot ein. Anderseits ist freilich auch diese Vorstellung und nicht weniger die von Jahves Bundesschwur 15 7 ff. sehr altertümlich, und in der moralischen Bildung steht 12 10—13 1 J^2 hinter E zurück.

J^2 versteht sich auch hier auf großzügige und kunstvolle Komposition. Seine Darstellung ist überall spannend, und die Schilderung von großer Anschaulichkeit. Aber damit nähert er sich der Novellistik, und hierbei ergeht er sich wohl auch in behaglicher Breite und scheut selbst vor einer längeren Wiederholung nicht zurück (vgl. 24 3-8 12-27 mit v 34—48). Viel einfacher und schlichter, aber gleichwohl höchst eindrucksvoll, ist die Darstellung und die Redeweise des J^1.

Über das Verhältnis der einzelnen Erzählungen des E zu ihren jahvistischen Vorbildern habe ich oben (S. 38—40) gesprochen. Was den Gesamtinhalt des Lebens Abrahams und Isaaks angeht, so entfernt er sich auch hierin noch weiter als J^2 von J^1. In der Geschichte Abrahams war bei ihm von Lot und Moab und Ammon vielleicht gar nicht die Rede. Dagegen redet er wie J^2 von Ismael, den auch er mit Sympathie behandelt. Außerdem überträgt er aber auch die Philistergeschichten des J^1, die von J^2 dem Anschein nach übergangen wurden, von Isaak auf Abraham und in Verbindung damit erzählt er von einer Gefahr Saras in Gerar. Das hängt damit zusammen, daß bei ihm auch Abraham zuletzt nach Beersaba gelangt und hier Isaak geboren wird. Noch feierlicher als bei J^2 wird die Geburt eines Erben dem bis in sein Alter kinderlosen Abraham 15 1-6 verheißen, obendrein wird aber auch nach der Geburt Isaaks die Zukunft Israels c 22 1-19 dadurch in Frage gestellt, daß Abraham ihn opfern soll. Außerdem wird bei der Verheißung des Landes dem Propheten Abraham 15 13-16 auch schon die ägyptische Drangsal Israels angekündigt. Die völlig entleerte Geschichte Isaaks wird auch von E durch eine

längere Erzählung von seiner Heirat und von der Erschleichung des väterlichen Segens durch Jakob aufgefüllt.

In 21 1-21 gibt E eine Umdichtung von c 16 J², in 21 22-34 von 26 23-33 J¹, in c 20 kombiniert er Elemente von 12 10—13 1 J² und 26 7-11 J¹. Er hat aber gewiß J¹ und J² nicht mehr gesondert gekannt, sondern nur noch in ihrer Kompilation. Schließlich möge die nachstehende Tabelle das Gefundene veranschaulichen.

	J¹	J²	E	P
12 13	Abrahams und Lots Auszug (aus dem *Ostlande*). *Sichem:* Verheißung des Landes. *Bethel:* Trennung von Lot. Ankunft in *Hebron.*	Abrahams (und Lots?) Auszug (aus dem *Ostlande*). Abraham und Sara in *Ägypten*: Sara in der Gewalt des Pharao. Aufenthalt im *Negeb.*	Abrahams Auszug aus *Mesopotamien.*	Abrahams und Lots Auszug aus *Harran.* Ankunft im *Lande.* Trennung von Lot. 19 29: Sodoms Untergang und Lots Rettung.
15		(*Beersaba*): Jahves Bund mit Abraham. Verheißung des Landes.	(*Hebron?*): Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und des Landes. Ankündigung der Not Israels in Ägypten.	
16		(*Beersaba*): Die mit Ismael schwangere Hagar flieht an den Brunnen von *Lachai-Ro'i.*		Hagar gebiert den Ismael.
17				Gottes Bund mit Abraham. Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und des Landes. Einsetzung der Beschneidung. Verheißung der Geburt Isaaks.

	J[1]	J[2]	E	P
18 19	*Hebron:* Besuch dreier Männer. Verheißung der Geburt Isaaks. Sodoms Untergang und Lots Rettung. Lots Blutschande.	*Hebron:* Besuch Jahves. Verheißung der Geburt Isaaks. Sodoms Untergang und Lots Rettung.		
20			Abraham im *Negeb* und in *Gerar:* Sara in der Gewalt des Abimelech.	
21	(*Hebron*): Isaaks Geburt.	(*Hebron*): Isaaks Geburt.	*Beersaba:* Isaaks Geburt. Die mit Ismael verstoßene Hagar am Brunnen in der *Wüste von Beersaba.* Abrahams Bund mit Abimelech.	Isaaks Geburt.
22			Isaaks Opferung.	
23				Saras Tod.
24	(Abrahams Tod).	(Abrahams Tod). Abrahams Knecht holt die Rebekka aus der *Stadt Nahors.* Isaak in *Lachoi-Ro'i.*	(Abrahams Tod). Abrahams Knecht holt die Rebekka aus *Mesopotamien.* Isaak im *Negeb.*	
25	Isaak in *Lachai-Ro'i.*			Abrahams Tod.
26	*Gerar:* Rebekkas Gefahr. *'Esek, Sitna, Rehoboth, Beersaba:* Bund mit Abimelech.	Isaak in *Beersaba.*	Isaak in *Beersaba.*	

7.

Jakobs Kampf mit Esau und Laban.

Gen 25 19-34 27—33 35 36.

Vom Auftreten Jakobs an wird der Zusammenhang der Erzählung viel fester, als das in der ersten Hälfte der Genesis der Fall ist. Zum Teil ist das darin begründet, daß P hier (wie freilich auch schon in c 12—26) meistens im Hintergrund steht. Der Hauptgrund ist aber, daß hier zwei größere Kompositionen dominieren, nämlich die Geschichte Jakobs und die Geschichte Josephs, in denen J^2 überall mit dem ihm fortan völlig parallelen E versetzt ist. Auch J^1 ist in der Geschichte Jakobs, die er schon ähnlich wie J^2 erzählte, vielfach mit J^2 und E verquickt. Deshalb kann die Untersuchung hier fast überall dem Faden des vorliegenden Textes folgen und ihn dabei auch in kleinere Abschnitte zerlegen. Zu leichterer Übersicht will ich meine Resultate stets voranstellen und sie in nachfolgenden Ausführungen begründen.

Gen 25 19-34 26 34—28 9: *Jakob und Esau im Elternhause* nach J^1, J^2, E und P.

P = 25 19 20 26 1 34 35 28 1-9.

Daß der jüngere Zwillingsbruder die Oberhand über den älteren gewann, wird in *vierfacher* Weise erklärt. Nach einer Erzählung kämpfte Jakob mit Esau schon im Mutterleibe, und als Esau bei der Geburt den Vortritt hatte, hielt Jakob ihn an der Ferse (עקב) fest (25 22-26). Nach einer zweiten Erzählung hat der weitsichtige und schlagfertige Jakob dem gutmütigen, aber auch leichtsinnigen Esau das Erstgeburtsrecht (בכרה) für ein Linsengericht abgehandelt (25 29-34). Nach einer dritten hat Jakob auf Anstiften der Mutter durch Betrug den väterlichen Segen (ברכה), den Isaak dem Esau zugedacht hatte, an sich gebracht und damit das Land Kanaan und die Oberherrschaft (27 1-45). Infolge seines Betrugs muß Jakob vor der Rache Esaus zu seinem Oheim Laban fliehen. Bei seiner Rückkehr gelingt es ihm aber, den Bruder zu begütigen, der unterdessen schon nach Seʿîr-Edom übergesiedelt ist. Nach einer vierten Erzählung hat Esau sein Erbrecht dadurch verloren, daß er zum Seelenschmerz seiner Eltern hettitische Frauen heiratete. Deshalb sandte Isaak den Jakob nach Paddan-Aram, damit er sich dort eine

Frau holte, und beim Abschied sprach Isaak vollbewußt im Segen dem Jakob das Erbe der dem Abraham gegebenen Verheißung zu. Deshalb mußte Esau später bei Isaaks Tode das Land Kanaan räumen. Nachträglich, aber vergeblich, hatte er seine Sünde wieder gut zu machen gesucht, indem er noch eine weitere Ehe mit einer Ismaelitin schloß (26 34 35 28 1-9).

Daß die letztgenannte Version die jüngste ist, liegt auf der Hand. Es ist die Erzählung des P, die in 27 46 einen redaktionellen Zusatz erfahren hat. Von den drei anderen Erzählungen, die sämtlich zu JE gehören, ist die von der Erschleichung des väterlichen Segens so deutlich aus J^2 und E komponiert, daß der beiderseitige Wortlaut großenteils wiederhergestellt werden kann. Sachlich unterscheiden sich die beiden namentlich dadurch, daß der Betrug bei J^2 gröber und frecher ist. Hier täuscht Jakob den Vater durch die Ziegenfelle, die seine Mutter ihm um die Hände und den Hals gewickelt hat. Isaak fragt: wer bist du? Jakob antwortet: ich bin Esau. Nach E täuscht Jakob den Vater durch die Kleider Esaus, die nach dem Felde duften. Isaak fragt: bist du Esau? Jakob antwortet: Ja. Wesentlich jahvistisch sind 25 19-34, wo nur wenige kleine Zusätze aus E zu stammen scheinen. Neben J^2 ist hier aber auch J^1 beteiligt, dem dieser Abschnitt sogar zumeist zu gehören scheint.

27 46 bewegt Rebekka ihren Mann, den Jakob nach Paddan Aram zu senden. Der Vers stimmt nicht recht zu 26 35 und schließt sich an 27 42-45 JE. Auch 28 6-9 könnte als ein harmonistischer Zusatz erscheinen, durch den entsprechend einer anderen in c 36 vorliegenden Auffassung eine Dreizahl von Weibern Esaus hergestellt wäre. Indessen kann P sehr wohl selbst von dieser dritten Ehe Esaus erst nachträglich erzählt haben, weil die Heirat mit einer Ismaelitin nicht so verdammlich war wie die mit hettitischen Weibern. Hätte P von der dritten Ehe Esaus gleichzeitig mit den beiden anderen 26 34 erzählt, so hätte er damit Esaus Schuld in Frage gestellt.

Daß in 27 1-45 zwei Erzählungen miteinander vermischt sind, hat Wellhausen erkannt. Er verwies auf den doppelten Vordersatz v 30, den doppelten Zeitsatz v 44^b $45^{a\alpha}$, namentlich aber auf das doppelte ויברכהו v 23 27 und das doppelte ברכני גם אני אבי v 34 38. Man beachte auch die Ähnlichkeit und Verschiedenheit von v 19 וְאָכְלָה מצידי בעבור תברכני נפשך und v 25 וְאֹכלה מציד בני למען תברכך נפשי. Nun sind v $18^{b\beta}$ bis 23 deutlich = J^2. Vgl. v 19 שבה (48 2), v 20 מהרת למצא (18 7), הקרה לפני (24 12), v 21 die Doppelfrage ה — אם לא (18 21 24 21 49 37 32 Num 11 23). Danach müssen v 24—27 = E sein. Vgl. auch v 26 גשה נא ושקה לי בני (48 10), v 27 ראה (31 50). Also gehört

das Ziegenfell zu J², die Kleider Esaus zu E [1]). Demnach sind auch v 11 12$^{a\alpha}$ 16 = J², v 15 (vgl. auch 28 20) = E. Ferner stammt aus J² v 1ᵃ (ויהי כי), v 2—7 (vgl. v 2 הנה נא, v 4ᵇ mit v 19, v 5 ורבקה שמעת mit 18 10), dagegen aus E wegen des הנני v 1ᵇ 18$^{a\beta b\alpha}$; aus J² v 30$^{a\alpha}$ (כלה ל), also aus E v 30$^{a\beta}$. In den Segensworten v 27ᵇ—29 gehört zu J² v 29, ausgenommen die Worte הוה bis אמך. Vgl. 12 3 Num 24 9. Der Rest gehört zu E, weil v 37, der sich auf diese Stücke zurückbezieht, aus E stammt. In v 31—38 gehören nämlich v 31ᵇ—34 zu J². Vgl. v 31ᵇ 32 mit v 18$^{b\beta}$ 19, ferner צעקה גדלה (Ex 11 6). Dann sind v 36ᵇ—38 zu E zu ziehen. Vgl. v 38 וישא עשו קלו ויבך (21 16 29 11). Bei J² schreit Esau, bei E weint er laut. Konsequent muß man dann auch v 39 von E herleiten (wegen seiner Beziehung auf v 28ᵃ), und ebenso v 40, der von ihm nicht zu trennen ist. Daß Esau auch bei J² einen Spruch bekam, ist denkbar, aber aus v 34ᵇ nicht zu beweisen. Wie Holzinger bemerkt, schließt sich v 36ᵇ an das Vorhergehende schlecht an. Dagegen sind v 35 36ᵃ sehr wohl als Fortsetzung von v 31ᵇ bis 34 zu verstehen. Nun hat man bei v 36ᵃ den Eindruck, als ob das Gespräch zwischen Isaak und Esau, und überhaupt die Erzählung von Jakobs Betrug damit zu Ende wäre. Ich ziehe deshalb auch v 35 36ᵃ zu J² (vgl. v 36 זה פעמים mit 43 10 J²). Vielleicht hat also E den besonderen Spruch über Esau aus dem von J² übernommenen ברכני גם אני אבי herausgesponnen. In v 42 stimmt ויגד bis את דברי nicht zu v 41 ויאמר — בלבו. Der letztere Ausdruck stimmt zu J², in v 42 בנה הקטן (vgl. v 15) zu E, und ebenso v 43 das חרנה (vgl. oben S. 49 51).

Unnatürlich erscheint die Art, in der E v 27 die Segensworte Isaaks mit dem Betruge Jakobs in Beziehung setzt. Esau trägt seine Festkleider (v 15) schwerlich auf der Jagd, sie können also kaum nach dem Felde duften.

Die Erzählung von Rebekkas Schwangerschaft, der Befragung des Orakels [2]) und der Geburt der Zwillinge 25 21-26 ist jahvistisch, wie die Sprache beweist. Sachlich sind diese Verse gleichartig mit 38 27-30 J¹, mit denen sie z. T. wörtlich übereinstimmen (25 24ᵇ = 38 27ᵇ), während כלו כאדרת שער v 25 an 27 11 23 J² anklingt [3]). Wiederum kann J², der den Esau 27 36 in Rückweisung

---

[1]) Die Ausleger, die sich auf Grund der Beobachtungen Wellhausens in der Analyse von c 27 versucht haben, lassen sich durch das bloße יהוה v 27 übel in die Irre leiten. Es beruht aber, wie so oft bei E, auf Korrektur. Vgl. 21 1 33 22 11 28 21 und ö. Wahrscheinlich stand hier (wie gewiß auch 28 21) bei E dafür אל.

[2]) Da 25 21ff. in JE (oder wenigstens in J¹) hinter 26 1-33 stand, so schließt Wellhausen mit Recht, daß hier das Heiligtum in Beersaba gemeint ist.

[3]) אדמוני fügt sich wenigstens im Sinne von rötlich nicht zum Folgenden. Aber aus J¹ ist es auch wegen v 30ᵇ (s. u.) nicht herzuleiten. Vielleicht stammt es aus E.

auf eine Erzählung wie die von 25 29-34 sagen läßt ויעקבני זה פעמים, außerdem nicht 25 26 וידו אחזת בעקב עשו geschrieben haben. Also werden 25 21-26 zumeist aus J^1 stammen. — In v 27 hat Dillmann Dubletten bemerkt. Als ursprünglich muß איש ידע ציד gelten, auf das v 28 Bezug genommen ist, als eingetragen איש שדה, das an 27 27 E erinnert. Der Gegensatz zu letzterem ist nicht in איש אהלים (= Hirt vgl. 4 20 J^1) zu suchen, sondern in dem freilich recht unklaren איש תם. Vermutlich stammen 25 27 28 im übrigen aus J^2, bei dem Esau ein Jäger, Jakob ein Hirt war. — Jahvistisch sind auch 25 29-34, die Erzählung vom Verkauf der Erstgeburt. Hier spricht für J, speziell für J^1, der derbe Realismus der Erzählung, ferner v 29 ויבא עשו מן השדה (30 16 34 7), v 30 die mitten in der Erzählung auftretende Namenserklärung (31 48 Ex 15 23), v 34 ויאכל וישת (26 30 Ex 24 11). Allerdings wird 27 36 bei J^2 auf eine Erzählung wie diese zurückverwiesen, und es ist danach kaum zu bezweifeln, daß J^2 eine Erzählung dieser Art hatte. Aber ebenso gewiß ist, daß J^1 von dem Kampfe Jakobs mit Esau mehr berichtete als das in v 21—26 Erzählte, und für ihn sprechen die stilistischen Merkmale. Um so merkwürdiger ist dann freilich das eigentümliche und doch ungesuchte Pathos von v 34.

Gen 28 10-22: *Jakobs Traum in Bethel* nach J^2 und E. Hier tritt bei J^2 und E der Unterschied ihrer religiösen Denkweisen und Vorstellungsformen charakteristisch hervor.

Bei J^2 (v 13—16 19) steht Jahve in der Nacht bei dem Schläfer auf der Erde und gibt sich ihm als der Gott seiner Väter zu erkennen (vgl. 26 24). Als solcher verheißt er ihm den Besitz des Landes, auf dem er schläft, und zugleich die glückliche Rückkehr. Erwachend wundert sich Jakob, daß Jahve auch an diesem Orte wohnt, deshalb nennt er ihn Bethel.

Bei E (v 10—12 17 18 20—22) sieht Jakob die Himmelsleiter, auf der die Engel Gottes auf- und niedersteigen, um die Bitten der Menschen an den im Himmel wohnenden Gott, und die Hilfe Gottes an die Menschen zu übermitteln. Daraufhin gelobt Jakob, daß im Falle seiner glücklichen Heimkehr der wahre Gott sein Gott sein soll, und daß er den Stein, den er jetzt zu einer Maṣṣeba aufrichtet, zu einem Heiligtum (בית אלהים) machen will, was beides er später durch die Beseitigung der Götzen und durch die Errichtung des Altars in Bethel wahr macht (35 1—7).

Bemerkenswert ist die genaue Übereinstimmung des Gelübdes Jakobs v 20 21a bei E mit der Verheißung Jahves v 15 bei J^2. Offenbar hat auch hier der eine Autor den anderen benutzt, aber jede der

beiden Erzählungen hat auch einmal für sich bestanden. Denn das Gelübde kommt v 20 21[a] nach der Verheißung v 15 zu spät, und die Himmelsleiter ist widersinnig, wenn neben ihr Jahve selbst sichtbar ist und obendrein bei Jakob auf der Erde steht, was עליו v 13 allein bedeuten kann. Ebenso deutlich ist die Beziehung des Gelübdes Jakobs zur Himmelsleiter. Unzweifelhaft ist aber auch, daß die Erzählung des J[2] älter ist als die des E. Auch der Name Bethel hat für die beiden Autoren eine etwas verschiedene Bedeutung. Nach J[2] ist der Ort von Natur ein Gotteshaus, nach E wird er es eigentlich erst dadurch, daß Jakob da eine Wohnung der Gottheit errichtet, wo er eine Pforte des Himmels gefunden hat. Die Hauptsache ist aber, daß bei J[2] Jahve hier ohne weiteres der väterliche Gott Jakobs ist, bei E dagegen Jakob hier den wahren Gott zu seinem Gott erwählt.

Wellhausen hat in v 21 22 die Worte ו יהוה לי לאלהים für eine Zutat des RE erklärt, und die meisten Neueren sind ihm darin gefolgt. Aber eine solche Zutat des RE wäre allzu fein. Die Worte sind dadurch als ursprünglich gesichert, daß Jakob in der Tat erst bei Erfüllung des Gelübdes die Götzen aus seinem Hause verbannt 35 2 4). Daß er noch einmal wie vor ihm Abraham (Jos 24 2 3) sich vom Heidentum losreißen muß, ist daraus verständlich, daß er noch einmal aus heidnischem Lande in das Land Kanaan einwandert. Nur wird E nicht יהוה, sondern האל geschrieben haben, wie der wahre Gott 35 1 3 in Rückweisung auf dies Gelübde heißt. Sehr merkwürdig ist es allerdings, daß Jakob von dem wahren Gott träumt, während er den Stein von Bethel zum Kopfkissen hat. Aus E stammt auch v 10 wegen des חרן. Vgl. darüber oben S. 49 51. — Ohne Grund hat man auch v 19[b] für eine redaktionelle Zutat erklärt. Den älteren Namen von Bethel nennt J[2] auch Jdc 1 23 26. Daß die hiesige jahvistische Erzählung von anderer Hand stammt als 12 8 J[1], ist oben S. 59 bemerkt.

Gen 29 1—30 24: Jakobs Ankunft bei Laban, seine Heiraten und die Geburt seiner Kinder nach J[1], J[2], E und P.

Aus P stammen 29 24 28[b] 29 sowie 30 4[a] 9[b], wo beide Mal לאשה (vgl. 16 3 P) bemerkenswert ist. Charakteristisch ist auch, daß nach P alle Söhne Jakobs (einschließlich des Benjamin) in Paddan-Aram geboren wurden (35 26).

Der Bericht über die Ankunft Jakobs bei Laban 29 1-14 erscheint in der Hauptsache als einheitlich, und seiner Sprache nach stammt er zumeist aus J. Jahvistisch ist namentlich auch v 1, wonach Laban

in der ארץ בני קדם (vgl. 25 6) wohnte. Es fragt sich nur, ob hier J^1 oder J^2 zugrunde liegt. Denn von der Stadt Nahors (24 10 J^2) ist hier nicht die Rede, und die Szene am Brunnen, der Brunnen selbst und die ganze Örtlichkeit sind hier anders geschildert als 24 10 ff. bei J^2. Allerdings war der Brunnen bei der Stadt Nahors für die Kraftleistung Jakobs nicht zu gebrauchen, und die Stadt Nahors selbst taugte kaum zum Wohnort des umherziehenden Hirten Laban. Außerdem wäre es an sich verständlich, wenn Nahor und Laban bei J^2 ebensowenig an demselben Orte wohnten wie Abraham, Isaak und Jakob. Auf der andern Seite fällt aber der rein menschliche Charakter der Erzählung gegenüber dem geistlichen Tone c 24 ins Gewicht. Sodann ist der Kraftmensch, der allein den Stein von dem Brunnen wegwälzt, schwerlich der unmündige Haussohn von c 27 J^2. Die Gefühlswärme der Erzählung ist aus E eingetragen.

Jahvistisch ist zumeist auch die Erzählung von Jakobs Heirat mit Lea und Rahel 29 15-30. Auch hier führt die Kraftleistung, mit der Jakob innerhalb zwei Wochen zwei Weiber heiratet, eher auf J^1 als auf J^2. Sodann ist die Vorstellung, daß Jakob erst nach siebenjähriger Dienstzeit heiratete, mit der Zeitrechnung des J^2 wie des E unvereinbar. Auch deshalb wird die Heiratsgeschichte zumeist aus J^1 stammen. Allerdings werden auch J^2 und E erzählt haben, daß Laban den Jakob zuerst um die Rahel betrog.

In v 1—14 erinnert sprachlich an J^2 v 6 השלום (43 27), v 13 וירץ לקראתו (18 2), ויספר לו (24 66), v 14 עצמי ובשרי (2 23), an J^1 oder J^2 v 9 אשר לאביה (31 19 47 4), ויביאהו אל ביתו (19 3).

Dagegen ist E, abgesehen von חרן v 4, in v 11 13 zu erkennen. Vgl. v 11 b mit 21 16 27 38 und v 11 13 נשק mit ל. Aber v 11 ist deutlich eingeschoben. Es ist durchaus ungehörig, daß Jakob die Rahel küßt, ehe sie weiß, wer er ist. In v 13 sind die Worte ויחבק לו וינשק לו (vgl. 48 10 E) wenigstens entbehrlich. Ähnlich hat RE 33 4 das Umarmen aus E eingetragen. Befremdlich ist auch, daß Harran v 4 als der Wohnort vieler Hirten erscheint. Es fragt sich aber, was E unter Harran verstand.

In v 15—30 stimmt stilistisch zu J^2 v 19 טוב תתי (2 18), zu J^1 v 22 אנשי המקום (26 7 38 21 22), v 26 לא יעשה כן (34 7) und הבכירה und הצעירה (19 31 ff. vgl. 43 33), zu beiden מה זאת עשית לי (26 10 12 18 Ex 14 11). Vgl. auch v 27 גם את זאת (v 33 44 29). Außerdem ist auch hier wohl E beigemischt. Vgl. v 15 b משכרת (31 7 u. ö.) v 17 יפת תאר ויפת מראה (39 6 mit 12 11 41 2 3 18).

Aber aus einem sachlichen Grunde müssen v 15—30 in der Hauptsache zu

J[1] gehören. Nach J[2] (31 38) und E (31 41) ist Jakob 20 Jahre bei Laban gewesen. Hätte Jakob nach diesen beiden Quellen erst nach Verlauf von 7 Jahren geheiratet, dann wäre in den übrigen 13 Jahren für die aufeinanderfolgende Geburt von 11 Söhnen, wie J[2] und E sie gewiß übereinstimmend berichteten, und daneben für den Herdenerwerb Jakobs, für den auch eine Reihe von Jahren erforderlich waren, kein Raum. Bei J[2] und E müssen daher die Heiraten Jakobs in den Anfang seiner Dienstzeit gefallen sein, nach der Vorstellung des J[1] wird sein Aufenthalt bei Laban dagegen länger als 20 Jahre gedauert haben. Vgl. auch zu Gen 34.

Miteinander vermischt sind die Quellen auch in der Erzählung über die Geburt der Kinder. Zumeist nach J scheint 29 31-35 die Geburt der vier ersten Söhne Leas, d. h. Rubens, Simeons, Levis und Judas, berichtet zu sein, zum Teil wenigstens nach E 30 1-8 die Geburt der Söhne Bilhas, d. h. Dans und Naphtalis, wiederum nach J 30 9-13 die der Söhne Zilpas, d. h. Gads und Assers. Nach J ist auch 30 14-16 die Vorgeschichte der Geburt Issachars und Josephs berichtet, aber v 17—24 ist in der Erzählung über die Geburt Issachars, Zabulons und Josephs J mit E versetzt und dabei verstümmelt. Denn, wie Wellhausen bemerkt hat, muß J hier berichtet haben, daß Rahel durch die ihr von Lea abgetretenen Alraunen fruchtbar, und Lea durch den ihr von Rahel abgetretenen Konkubitus schwanger wurde, und daß ferner Lea deshalb den Sohn ישׂשכר (vgl. שׂכרתיך v 16) nannte. Dagegen wird v 17[a] 22[b] nach E die Geburt Issachars und Josephs auf die Erhörung der Gebete der Mutter zurückgeführt, und v 18 wird nach E Issachar sogar als der göttliche Lohn (שׂכר) dafür erklärt, daß Lea ihre Magd dem Jakob gegeben habe. Außerdem ist hier die Geburt Zabulons hinter die Geburt Issachars gestellt, während bei J Issachar gleichzeitig mit Joseph, d. h. nach Zabulon, geboren sein muß. Dabei paßt die Erzählung von den Alraunen ihrer Art nach wiederum besser zu J[1] als zu J[2]. Dazu stimmt auch die Reihenfolge Zabulon, Issachar, 49 13-15 bei J[1] (und danach Dt 33 18 19). Wie bei Issachar so stehen auch bei Zabulon und Joseph v 20 und v 23[b] 24[b] jahvistische und elohistische Namenserklärungen nebeneinander, wobei E in v 20 noch einmal Profanes durch Religiöses ersetzt. Man wird annehmen dürfen, daß J und E in den übrigen Namenserklärungen übereinstimmten.

In 29 31—35 erscheint viermal יהוה. An J erinnert v 33 גם את זה (v 27), und v 34 35 הפעם (30 20 2 23). In 30 1—8 erscheint v 2 6 8 אלהים, das freilich nur in v 6 beweisend ist. Sodann findet sich v 3 אמה, und ותלד על ברכי hat an

50 23 E seine Parallele. Aber das folgende ואבנה — ממנה ist anscheinend Variante aus J^2 (vgl. Gen 16 2), und in v 7 weist das nachhinkende בלהה שפחת ר׳ auf Mischung der Quellen hin. In 30 9—13 findet sich dreimal שפחה. In v 14 ff. erinnert stilistisch an J^1 v 14 בימי קציר חטים (Jos. 3 25 LXX), und v 16 ויבא יעקב מן השדה (25 29 34 7). In v 18 braucht daher שפחתי nicht Korrektur für אמתי zu sein (wie umgekehrt 31 33 האמהת für השפחות), es kann auch aus J^2 stammen, der im übrigen mit E hier übereinstimmte. Auch v 21 ist wohl zu J^1 ziehen, der c 34 von Dina erzählt. In v 22, der zumeist wohl von E herrührt, stimmt das überflüssige ויפתח את רחמה mit 29 31 J.

Gen 30 25—31 54: J a k o b s H e r d e n e r w e r b, s e i n e F l u c h t u n d s e i n e V e r s ö h n u n g m i t L a b a n nach J^1, J^2, E und P.

Aus P stammt nur 31 18 (zumeist), dagegen gehen J^1, J^2 und E hier überall nebeneinander her. So zunächst in 30 25—31 16, wo über den Herdenerwerb Jakobs berichtet wird.

Nach J^1 weidet Jakob nur Ziegen. Als Lohn für weiteres Bleiben fordert er für den Augenblick nichts. Dagegen läßt er sich von Laban für die Zukunft zum Lohn alle bunten Ziegen zusprechen, die von dunkeln Ziegen fallen werden. Laban scheidet deshalb alle bunten Ziegen aus der Heerde aus und läßt sie drei Tagereisen entfernt von seinen Söhnen weiden. Aber Jakob legt geschälte Stäbe in die Tränkrinnen, an denen die dunkeln Muttertiere besprungen werden, und wirkt dadurch auf deren Imagination ein, so daß sie bunte Lämmer setzen. Diese Praktik wendet er für die Zeit an, in der die stärksten Lämmer fallen, für die übrige Zeit läßt er der Natur ihren Lauf. Die Söhne Labans geraten über das Anwachsen der Herden Jakobs in Zorn, und hierauf befiehlt Jahve ihm heimzukehren.

Nach J^2 weidet Jakob Ziegen und Schafe. Er läßt sich von Laban alle bunten Ziegen und alle schwarzen Schafe zusprechen, nicht nur die in Zukunft fallenden, sondern auch die jetzt schon in der Herde vorhandenen. Diese werden deshalb auch nicht aus der Herde ausgeschieden, vielmehr stellt Jakob sie den Tränkrinnen gegenüber, an denen die normalfarbigen Muttertiere besprungen werden, und erreicht dadurch, daß auch diese Muttertiere bunte Ziegenlämmer und schwarze Schaflämmer setzen.

Nach E weidet Jakob wiederum nur Ziegen, und auch hier bekommt er die bunten Tiere. Aber es handelt sich dabei nicht um alle bunten Tiere zugleich, sondern Laban ändert den Lohn immer

wieder. Zuerst bekommt Jakob die gefleckten, dann die gestreiften, dann die gesprenkelten. Jedesmal ist es dem Laban zu viel, weil durch ein göttliches Wunder jedesmal nur ebensolche Tiere fallen, wie Laban sie dem Jakob versprochen hat. Von einem Betruge Jakobs ist hier keine Rede, Laban allein setzt bald diesen bald jenen Lohn für ihn fest, und Gott wendet jedesmal den ganzen Wurf der Herde dem Jakob zu. Als nun Gott das Vieh Labans an Jakob gebracht hat, wird Laban seinem Schwiegersohn gram, der Engel Gottes befiehlt ihm heimzukehren, und Rahel und Lea stimmen zu, weil ihr Vater sie verkauft und ihnen damit gerechten Grund gegeben habe, ihn zu verlassen.

RE hat die stark abweichende Darstellung des E neben der des J^1 und J^2 dadurch erhalten, daß er zuerst den Herdenerwerb Jakobs nach J^1 und J^2 berichtete (30 31—31 1 3) und dann aus E ein Gespräch Jakobs mit Rahel und Lea folgen ließ, in dem Jakob seinen Frauen den Hergang erzählt (31 2 4-16). Aber schon in den einleitenden Versen 30 25-30 sind mehr als zwei Hände zu erkennen. Man hält v 26 28, die in den Zusammenhang nicht passen, mit Recht für elohistisch (vgl. v 26 mit 31 41), aber auch der Rest ist nicht einheitlich. In der Hauptsache stammen aus J^2 v 25 27. Vgl. v 25 שלחני ואלכה (24 56), in v 27 außer den einleitenden Worten das נחשתי (44 5 15) und ויברכני יי בגללך (39 5 12 13). Aber v 29 30 sind weder hinter v 26 28 noch hinter v 25 27 (vgl. namentlich v 30 ויברך אתך יי לרגלי) erträglich. Sie sind aus J^1 herzuleiten, dem auch der von ihnen unabtrennbare v 31, wie sich nachher zeigen wird, gehört.

Auch in v 32—43, die mit 31 7-12 E völlig unvereinbar sind, liegen zwei Berichte zugrunde. Durch die geschälten Stäbe, die Jakob nach v 37—42 in die Tränkrinnen legt, kann er nur bewirken, daß bunte Lämmer fallen. Bunte Schafe gibt es aber nicht, sondern nur weiße und viel seltener schwarze (v 32 33 35 40). Also handelt es sich bei dieser Praktik nur um Ziegen, und demnach sind auch in v 39, wo nur von der Geburt von bunten Jungen die Rede ist, lediglich Ziegen gemeint. Dasselbe gilt in v 32 von den Worten והסר משם כל שה נקד וטלוא, die sich von den folgenden Worten deutlich abheben. Sie gehören mit v 39 auch deshalb zusammen, weil die Praktik mit den Stäben zur Voraussetzung hat, daß keine bunten Tiere in der Herde vorhanden sind. Zu demselben Bericht sind also auch v 35 36 zu ziehen. Nur sind in v 35 die Worte וכל חום בכשבים durch einen Redaktor eingetragen.

Anderen Ursprungs sind in v 40 zunächst die Worte ויתן פני הצאן אל (add. כל) עקד וחום בצאן לבן, an denen schon Hupfeld anstieß. Hier sind die bunten Ziegen in der Herde geblieben, aber auch schwarze Schafe, und Jakob weidet nach wie vor die ganze Herde Labans. Seine Praktik besteht darin, daß er die bunten Ziegen und schwarzen Schafe aussondert und sie den

dunkeln Ziegen- und weißen Schafmüttern gegenüberstellt, wenn diese an den Tränkrinnen besprungen werden. Von der Aussonderung ist unmittelbar vorher bezüglich der schwarzen Schafe die Rede in והכשבים הפריד יעקב, wo die Exegeten הכשבים in Widerspruch mit v 32 33 35 und allem sonstigen Sprachgebrauch auf Schafe und Ziegen deuten. Weiter gehören zu diesem Bericht in v 38 die von Wellhausen ausgeschiedenen Worte בשקתת המים אשר תבאן הצאן לשתות und sodann ויחמנה בבאן לשתות, die sich zum Vorhergehenden und zum Folgenden nicht fügen. Dasselbe gilt in v 32 von den Worten וכל שה חום בכשבים וטלוא ונקד בעזים, die mit dem Vorhergehenden unvereinbar sind. In Wahrheit fordert Jakob mit diesen Worten alle schwarzen Schafe und bunten Ziegen, die jetzt und späterhin in der Herde vorhanden sind. Verdrängt sind dadurch einige Worte des anderen Berichts, der im Ganzen hier etwa lautete: „Gehe (leg. עֲבֹר)[1] durch all dein Kleinvieh heute und scheide aus jedes gefleckte und gesprenkelte Tier, aber in Zukunft jedes gefleckte und gesprenkelte Tier (etwa ומחר כל שה נקד וטלוא), das soll mein Lohn sein".[2]) In v 33 sind die Worte בעזים וחום בכשבים wohl nicht redaktionellen Ursprungs (wie das וכל חום בכשבים v 35), sondern vielmehr ebenfalls aus dem zweiten Bericht eingetragen. Man könnte freilich auch meinen, daß der ganze Vers aus dem zweiten Bericht stammte, aber dagegen spricht, daß hier (gegen v 32) die Ziegen vor den Schafen genannt sind, und auch das sinnlose לפניך weist auf Quellenmischung hin.

Der Hauptbericht erscheint als der ältere und ist demnach auf J^1 zurückzuführen, der zweite auf J^2. In der Tat hat Jakob nach 31 38 J^2 Schafe und Ziegen geweidet. Sodann kommt 24 20, wo wahrscheinlich J^2 (nicht E) am Wort ist, der Ausdruck שקת vor, wie hier v 38 in den aus dem jüngeren Bericht eingetragenen Worten. Dagegen findet sich Ex 2 16, wo J^1 zugrunde liegt, der Ausdruck רהטים, wie hier v 38 41 im Hauptbericht. Hierdurch wird nun die vorhin ausgesprochene Vermutung bestätigt, daß v 31, der zu dem Hauptbericht stimmt (du sollst mir nichts geben), von J^1 herrührt. Im weiteren ist auch wohl 31 1 (vgl. 30 35) und ebenso 31 3 (vgl. 26 3) aus J^1 herzuleiten.

Vor 31 13 ist wohl ein dem v 11 ähnlicher Vers ausgefallen (etwa: und jetzt ist mir Gott im Traum erschienen usw.). Wellhausen wollte v 10 12 streichen, aber sie sind in v 16 vorausgesetzt. Rahel und Lea willigen auch deshalb in die

---

[1]) Das mit v 35 unvereinbare אעבר ist durch das vorhergehende אשמר herbeigeführt.

[2]) Wahrscheinlich hatte dieser Bericht überall die Ausdrücke נקד וטלוא, der andere dafür nur עקד (vgl. v 40). Ich möchte danach annehmen, daß in v 32 וטלוא ונקד korrigiert ist aus ועקד, dagegen in v 35 umgekehrt העקדים aus הנקדים, und daß in v 39 עקדים eingetragen ist. E redet 31 8-12 von נקדים עקדים ברדים.

Flucht, weil sie erfahren haben, daß Jakob seinen Herdenbesitz allein von Gott empfangen hat.

In der Beschwerde Leas und Rahels über ihren Vater (31 14-16) kommen bei E auch hier jüngere eherechtliche Anschauungen zum Ausdruck (vgl. 20 16 24 22 57 58 und dazu oben S. 49 sowie Wellhausen GGN 1893 434). Aber E hat das Unrecht, das die Töchter dem Vater vorwerfen, nur aus der älteren jahvistischen Erzählung herausgelesen.

Von besonderem Interesse ist der Parallelismus von J^1, J^2 und E in der Erzählung von Jakobs Flucht und seiner letzten Verhandlung mit Laban (31 17-43).

J^1: *Rahel stiehlt* ohne Jakobs Wissen *den Hausgott Labans*, und als Laban die Flüchtlinge einholt und die Zelte der Weiber nach dem Gottesbilde durchsucht, täuscht sie ihn durch eine List über den Verbleib seines Eigentums.

J^2: *Laban glaubt, daß Jakob ihm einen Teil seiner Hausgeräte gestohlen habe.* Nach Durchsuchung der Zelte muß er sich aber von der Grundlosigkeit seines Verdachts überzeugen und steht nunmehr wehrlos den bitteren Anklagen gegenüber, die Jakob über die ihm widerfahrene harte Behandlung gegen ihn erhebt. Wohl oder übel muß er sich daraufhin zum Frieden bequemen.

E: *Jakob stiehlt das Herz Labans*, d. h. er entkommt, ohne daß Laban es merkt. Auf der Verfolgung erhält Laban des Nachts im Traum von Gott den Befehl, sich mit Jakob freundlich zu stellen und ihm kein böses Wort zu sagen. Deshalb muß Laban die gerechten Beschwerden Jakobs widerspruchslos hinnehmen. Daneben bewegt ihn auch das Mitleid mit seinen Töchtern und Enkeln zum Frieden.

Eine Reihe von Dubletten hat man längst in v 17—43 beobachtet, und nachdem Wellhausen auch den Parallelismus von v 26 ותגנב את לבבי und v 27 ותגנב אתי bemerkt hatte, war es nicht schwer, in v 19 ותגנב רחל את התרפים אשר לאביה und v 20 ויגנב יעקב את לב לבן zwei verschiedene Hände zu entdecken. Gleichwohl beruhigen sich die Ausleger damit, daß derselbe Autor, der 35 2 4 den Jakob die fremden Götter der Seinigen und ihre Ohrringe vergraben läßt, nämlich E, auch von dem Diebstahl Rahels erzählt haben werde. Aber der hohe Ernst von 35 1-4 hat nichts mit dem derben Humor zu tun, mit dem hier von Rahels Diebstahl berichtet wird. Sodann ist hier auch von zweierlei eigentlichem Diebstahl, tatsächlichem und fälschlich vermutetem, die Rede. Es handelt sich einmal um den Hausgott (v 19 30 32 34 35), und dann um Labans Hausgerät

(v 32 37). Dem entsprechend fordert Jakob zweimal den Laban auf, nach seinem Gut zu suchen. Es liegt auf der Hand, daß in v 32 die Worte נגד אחינו הכר לך מה עמדי וקח den Zusammenhang unterbrechen [1]). Doppelt ist auch die Durchsuchung der Zelte berichtet. Denn v 33^b schließt sich an die vorhergehenden Worte nicht an, und einander parallel sind v 34^b und v 35^b, wobei auch die Verschiedenheit von v 34 וימשש (vgl. v 37) und v 35 ויחפש (in Samar. LXX auch v 33 hinter לבן) zu beachten ist [2]). Doppelt sind auch v 36 die Vorwürfe Jakobs gegen Laban eingeleitet, und außerdem ist v 32 (LXX praem. καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰακώβ) nicht die Fortsetzung von v 31.

Von dem Diebstahl Rahels, der v 19 berichtet ist, handeln v 30 32$^{a\alpha b}$ 33 (außer ובאהל שתי האמהת) 34^a 35 36^a, von einem fälschlich vermuteten Diebstahl v 32$^{a\beta}$ 33 'ובא' שתי הא v 34^b 36^b 37. Keiner dieser beiden Berichte kann nun von E stammen. Denn nach dem an ihn ergangenen und von ihm angenommenen Befehl Gottes v 24 29 darf Laban dem Jakob kein böses Wort sagen, ihn also auch nicht des Diebstahls bezichtigen. Für E kann man sich nur auf האמהת v 33 berufen, aber dafür hat der Samaritaner השפחות. Aus J^1 ist dann aber der Diebstahl Rahels herzuleiten, der offenbar der ältere von beiden ist, aus J^2 der fälschlich vermutete Diebstahl. Hierzu stimmt, daß Laban sich zweimal über Diebstahl beklagt. Neben v 30 למה גנבת את אלהי heißt es v 27 schon ותגנב אתי. Die dritte Variante ist v 26 ותגנב את לבבי, das auf E zurückgehen muß. In v 26—43 gehören zu E v 26 28 29 31 41 42^b 43. Hierzu vgl. man die Gefühligkeit in v 26 28 43, ferner v 28 נשק ל, v 31 גזל (21 25), v 43 לי הוא (v 16 45 20) und ולבנתי מה אעשה (27 37). Zu J^2 sind dagegen außer den oben bezeichneten Versen zu ziehen v 27 38—40 42^a. Man vgl. die glänzende Rhetorik in v 38—40, ferner v 39 מידי תבקשנה (43 9), v 42^a לולא — כי עתה (43 10 Num 22 29 33). J^1 kann ich, abgesehen vom Diebstahl Rahels, in v 26—43 nicht nachweisen. Bemerkenswert ist indessen noch, daß in v 35 der Ausdruck דרך נשים nicht mit 18 11 J^2 stimmt, wogegen v 19 an 38 12 13 J^1 erinnert.

In v 17—25 gehört zu E außer v 24 zunächst v 20 (vgl. v 26), sodann v 17 (vgl. 46 5 42 26 und 24 61^a), v 18$^{a\alpha}$ (vgl. נהג v 26), und namentlich in v 21 der Satz ויקם ויעבר את הנהר, weil allein bei E Laban ein Mesopotamier ist [3]). Jahvistisch ist dann aber der vorhergehende Satz und ebenso der nachfolgende

---

[1]) LXX hat הכר לך מה עמדי וקח (sie fügt hinzu καὶ οὐκ ἐπέγνω αὐτῷ οὐθέν) vor v 32. Aber das ist schon wegen des נגד אחינו (vgl. v 37) unannehmbar und beruht wie die meisten hier vorkommenden Abweichungen der LXX auf Korrektur.

[2]) Ich nehme an, daß v 34^b האהל aus האהלים korrigiert ist.

[3]) Zu dem doppelten ויקם v 17 21 vgl. Ex 33 8 10 E, ferner das doppelte ותשב 21 16 E und וישב 21 20 21 E.

und v 22 23. Denn es ist unvorstellbar, daß Jakob bei Überschreitung des Euphrat seine Richtung auf das Gebirge Gilead nahm, und ebenso wenig konnte E annehmen, daß Laban von Mesopotamien aus in 7 Tagen nach Gilead kam. Aus J² können v 22 23 aber auch nicht stammen, weil die ihnen entsprechenden Sätze Ex 14 5a6 ihm nicht gehören. Man muß deshalb auf J¹ schließen. Sodann ist v 23b parallel mit v 25a, wo וישג zu 44 4 6 J² stimmt. Vgl. dagegen v 23b וידבק mit 19 19. Zu J² wird man weiter v 25bα ziehen müssen, dann bleibt für v 25bβ nur E übrig, der in v 26 am Wort ist.

Bei dem Bundesschluß, mit dem die Verhandlung endet (31 44-54), treten die drei Quellen, J¹, J² und E, ebenso deutlich zutage.

J¹

44a (Laban sagte); Und nun wohlan, wir wollen einen Bund schließen, ich und du. 46 Und Jakob sagte zu seinen Verwandten: Leset Steine zusammen! Und sie lasen (l. וילקטו) Steine zusammen und machten einen Haufen (גל). U n d s i e (d. h. Jakob und Laban) a ß e n d o r t auf dem H a u f e n. 48 Und Laban sagte: D i e s e r H a u f e n (גל) s o l l Z e u g e (עד) s e i n z w i s c h e n m i r u n d d i r heute. Darum nannte man seinen Namen גלעד. 51 Und es sagte Laban zu Jakob: H i e r d i e s e r H a u f e n, 52 Z e u g e s o l l d i e s e r H a u f e n s e i n,

J²

44b . . . . und das soll z u m Z e u g e n (עד) s e i n z w i s c h e n m i r u n d d i r. 45 Und Jakob nahm einen Stein und richtete ihn hoch (וירימה) zu einer Säule (מצבה). 51 [Und es sagte Jakob zu Laban]: H i e r d i e s e S ä u l e (מצבה), welche ich gesetzt habe zwischen mich und dich, 52 Z e u g i n (עדה) s o l l d i e s e S ä u l e s e i n. N i c h t w i l l i c h [z u d i r h i n ü b e r s c h r e i t e n u n d] n i c h t [s o l l s t d u z u m i r h i n ü b e r s c h r e i t e n] d i e s e S ä u l e z u m B ö s e n. 53 Der Gott Abrahams und der Gott Nahors sollen richten zwischen uns. Und Jakob schwor bei der

E

49 . . . . . [Und Laban nannte das] die Warte (המצפה), da er sagte: Es sehe darein (יצף) Gott (l. אלהים) zwischen mir und dir, wenn wir vor einander verborgen sind! 50 Wenn du meine Töchter mißhandelst und wenn du Frauen zu meinen Töchtern hinzunimmst, — kein Mensch ist bei uns, siehe, G o t t i s t Z e u g e (עד) z w i s c h e n m i r u n d d i r.

wenn ich zu dir hin diesen Haufen überschreite, und wenn du zu mir hin diesen Haufen überschreitest.

Furcht seines Vaters Isaak. 54 Und Jakob schlachtete auf dem Berge und er lud seinen Verwandten (l. לְאֶחָיו) ein Mahl zu halten, und sie hielten ein Mahl und übernachteten auf dem Berge.

Deutlich ist bei J^1 und J^2 Laban hier ein östlicher Nachbar Israels, und speziell der Repräsentant der Damascener [1]). Man muß daher in den Erzählungen des J^1 und J^2 an dieser Stelle einen Widerschein der Syrerkriege erkennen, in denen die hier gemeinte Örtlichkeit (Gilead, Ramath Gilead, Miṣpe Gilead) eine große Rolle spielte (1 Reg 22 2 Reg 9). Dagegen gibt E, der den Laban als Mesopotamier betrachtet, dem Bundesschluß einen rein menschlichen Charakter. Daß aber bei E Laban seinen Schwiegersohn von Mesopotamien bis auf das Gebirge Gilead verfolgt, ist nur aus Abhängigkeit von J^1 J^2 zu erklären.

In v 44—54 ist von drei verschiedenen Dingen die Rede, die bei der Bundschließung in Betracht kommen, einem Steinhaufen (גל v 46 48 51 52), einer Steinsäule (מצבה v 45 51 52) und einer Warte (מצפה v 49). Der Steinhaufen und die Steinsäule sollen als solche Zeugen des Bundes sein (v 48 51 52), die Warte soll nur daran erinnern, daß Gott Zeuge ist (v 49 50). Nach den letzteren Versen soll Jahve dareinsehen (צפה), wenn Jakob Labans Töchter mißhandelt oder andere Weiber zu ihnen hinzunimmt. Denn weil kein Mensch bei diesem Vertrage zugegen ist, muß Gott der Zeuge zwischen dem Schwiegervater und seinem Eidam sein. Diese Verse sind aus E herzuleiten, weil allein E in v 17—43 von den Frauen redet. Vgl. auch in v 50 ראה (27 27 41 41) und אלהים, wogegen v 49 das יהוה (LXX ὁ θεός) leicht auf Korrektur beruhen kann. Mit v 45—48 stehen v 49 50 in keiner Beziehung. Wellhausen suchte Anschluß an v 45 zu gewinnen, indem er v 48b 49b 50b (von אין איש an) als Glossen strich. Aber diese Eingriffe sind gewaltsam und nur daraus zu verstehen, daß Wellhausen in JE lediglich mit zwei Quellen rechnete. [2]) Denn v 50b sieht schon wegen des אלהים gar nicht

---

[1]) Was Laban ursprünglich bedeutete, ergibt sich daraus natürlich noch nicht. Vgl. oben S. 50. Allgemeiner heißt es 29 1 bei einem Jahvisten, daß er in der ארץ בני קדם wohnte.

[2]) Nur darin hat Wellhausen gewiß Recht, daß er v 47 für eine späte Glosse erklärt.

nach einer Glosse aus, v 48b trennt schwerlich zufällig die Warte in v 49 von dem Steinhaufen in 48a, und v 49b ist als Erklärung von המצפה unentbehrlich. Sodann führen diese Eingriffe nicht zum Ziel. Denn trotz der merkwürdigen Aussprache μασσηφα in der LXX darf man die מצפה von v 49 nicht ohne weiteres mit der מצבה von v 45 identifizieren. Wenigstens müßte der Autor selbst die beiden ausdrücklich gleichgesetzt haben, und wie sollte ein Redaktor dazu gekommen sein, diese Gleichsetzung zu unterdrücken? Also haben v 49 50 mit v 45 46 48 nichts zu tun, und weil in v 45 die Steinsäule, und v 46 48 der Steinhaufen neben der Warte von v 49 erscheint, so bleibt nur die Annahme übrig, daß hier drei Berichte zugrunde liegen.

Bestätigt wird diese Annahme durch v 51 52. Nachdem in v 49 50 der Inhalt des Vertrages definiert ist, geschieht dasselbe in v 51 52 noch einmal und zwar unter Bezugnahme sowohl auf den Steinhaufen von v 46 48 wie auf die Steinsäule von v 45. Wellhausen will freilich in v 51 הנה הגל הזה ו tilgen und ebenso in v 52 עד הגל הזה ו und ואת המצבה הזאת. Ich kenne aber im Hexateuch kein Beispiel dafür, daß ein Redaktor in dieser Weise einen von ihm benutzten Bericht erweitert hätte. Sodann bleibt bei diesen Streichungen unerklärt, wo die Voraussetzungen für den Steinhaufen liegen, der auch so in v 52 neben der Steinsäule übrig bleibt. Weil ferner nach den Anfangsworten von v 51 Laban der Redende ist, und es weiter heißt „diese Steinsäule, die ich zwischen mich und dich geworfen habe", tilgt Wellhausen in v 45 das יעקב als falsches Explizitum. Ebenso tilgt er das יעקב in v 46. Denn weil Laban v 48 die Bedeutung des Steinhaufens erklärt, meint Wellhausen, Laban müsse ihn auch aufgeschüttet haben. Es ist aber sehr wohl vorstellbar, daß Jakob den Steinhaufen aufschüttet, und Laban ihn anerkennt, zumal da Jakob v 46 augenscheinlich auf Labans Antrieb handelt [1]). Ferner sollen der Haufen und die Säule ohne Zweifel die Grenze zwischen Israel und den Aramäern bezeichnen, und es wäre aus diesem Grunde sogar unpassend, wenn Laban, und nicht Jakob diese Grenze setzte. Man wird also das יעקב in v 45 46 nicht anfechten dürfen, vielmehr den Widerspruch anerkennen müssen, der in v 51 zwischen den Anfangsworten und dem יריתי besteht. Eine Spur der Komposition findet sich sodann v 52 in dem unmöglichen אם אני לא אעבר und ואם אתה לא תעבר, wo beidemal kategorische Aussage (לא) mit eidlichem Versprechen (אם) verquickt ist. Hiernach wird man aber auch das Nebeneinander von Haufen und Säule in v 51 52 nicht aus Interpolation, sondern aus Kompilation erklären müssen. Vermischt sind hier Worte Labans, der von dem Haufen redete, und Worte Jakobs, der von der Säule redete. Wahr-

[1]) Schon Olshausen hat die Lücke bemerkt, die zwischen v 44a und v 44b klafft — vermutlich infolge der Kompilation. Nun stammt v 44b wohl von der selben Hand wie v 45. Sodann steckt in v 44a die Aufforderung Labans, auf die hin Jakob v 46 den Steinhaufen aufschüttet. Auf eine vorherige Abrede der beiden weist das bloße ויאכלו v 46 hin, das auf Jakob und Laban gehn muß.

scheinlich redete ferner Laban hier in eidlichem Versprechen, Jakob dagegen zunächst kategorisch. Denn die Eidesform ist hier beide Mal unentbehrlich, Jakob, dessen Rede in v 53^{a} fortgeht, schwört aber erst in v 53^{b}, dessen Zusammengehörigkeit mit v 53^{a} nicht zu bezweifeln ist (vgl. v 42^{a}). Ungezwungen schließt sich sodann der mit v 46^{a} parallele v 54 an v 53 an.

Zu der Erzählung vom Steinhaufen gehören demnach v (44^{a}) 46 48 und Teile von v 51 52, zu der von der Steinsäule v (44^{b}) 45, Teile von v 51 52, und v 53 54. Man hat auch keinen Grund zu bezweifeln, daß diese Stücke in den Quellenschriften in derselben Reihenfolge standen. Die Erzählung von der Steinsäule wird dem J^2 gehören. Vgl. v 51 ירה (Ex 19 13 Jos 18 6), v 53 überhaupt mit v 42^{a}, sodann שפט בין (Gen 16 5), v 54 das schlichte בחר mit v $25^{b\alpha}$. Dann bleibt die Erzählung vom Steinhaufen für J^1 übrig. Sie allein läßt hier den Namen Gilead entstehen, und ihrer Herleitung aus J^1 steht nicht im Wege, daß J^1 den Namen schon vorher v 21 23 gebraucht (vgl. Ex 15 23).

Bei alledem ist wahrscheinlich, daß alle drei Erzähler dieselbe Örtlichkeit im Auge haben. Denn bei der Liebhaberei des J^2, auf einen Ortsnamen lediglich anzuspielen (vgl. Kibschan 19 28, Mahanaim 32 8 9, Penuel 33 10, Sinai Ex 3 2, Horma Num 14 45) muß man in dem auffälligen וירימה מצבה v 45 eine Anspielung auf den Namen Rama sehen. Rama heißt zur Unterscheidung von anderen Orten gleichen Namens öfter Ramath Gilead. Daneben findet sich gleichbedeutend Mispe-Gilead, und vielleicht sagte man für beides auch bloß Gilead (ZATW 1902 155 ff.). Daß das Mispa des E in Gilead lag, muß man auch deshalb vermuten, weil v $25^{b\beta}$ ihm zu gehören scheint [1]).

Im übrigen weichen die Erzählungen sehr charakteristisch voneinander ab. Bei J^1 ist der Steinhaufen Zeuge, bei J^2 die Säule, bei E Gott. Wie sich zeigen wird, hat E auch Jos 24 22 den zeugenden Stein, von dem dort nach v 26 f. das jahvistische Werk berichtete, beseitigt. Bei J^1 und J^2 wird die Grenze zwischen Israel und den (damascenischen) Aramäern festgesetzt, deren Repräsentant Laban hier ist. Bei E hat der Vertrag rein menschlichen und familiären Charakter, weil Laban für E Mesopotamier und also kein Nachbar Israels ist (vgl. dag. 21 25 26 E). Er gibt aber auch dem Monotheismus Ausdruck, dessen Moralgebote über die nationalen Schranken hinausreichen. Bei J^2 erklärt Jakob, daß die Götter der beiden Parteien, der Gott Abrahams und der Gott Nahors, richten sollen, und dann schwört er bei seinem väterlichen Gott. Bei E muß Laban den Einen Gott zum Zeugen bestellen. Vgl. auch „der Gott eures Vaters" v 29 E. Bei J^1 und J^2 halten beide Parteien ein gemeinsames Opfermahl, obwohl J^2 zwischen den Göttern Abrahams

[1]) Jedenfalls bezeichnet Gilead v 48 nicht das Gebirge von ʿAdschlûn, sondern einen einzelnen Punkt im NO des ʿAdschlûn. — Daß RE v 49 an v 48 fügte, erklärt sich nur, wenn es bei E ähnlich wie v 48 bei J^1 hieß: darum nannte Laban (den Berg oder den Haufen) Miṣpa. Vielleicht erzählte auch E von der Aufschüttung eines גל.

und Nahors unterscheidet (v 53). Aber ebenso hält nach J[1] 26 30 Isaak mit den Philistern ein Mahl, und J[2] wundert sich 43 32 darüber, daß die Ägypter nicht mit Fremden gemeinsam essen. Daß auch E hier von einer gemeinsamen Opferfeier erzählte, ist nicht zu ersehen, aber auch nicht wahrscheinlich. Denn für ihn war Laban ein Heide, und von einer gemeinsamen Mahlzeit schweigt er auch 21 27ff., wo ein Geschenk von sieben Lämmern, das Abraham dem Abimelech macht, dafür einzutreten scheint.

Gen 32 1—33 16: Jakobs Kampf mit dem Gott von Penuel nach J[1], seine Begegnung und Aussöhnung mit Esau nach J[2] und E.

J[1]: Von Nordosten kommend gelangt Jakob an den Jabbok, der in ungefähr gleicher Breite mit Sichem, seinem nächsten Ziele, in den Jordan mündet. Nicht weit von der Mündung führt er nachts seinen Zug über den Jabbok, er selbst bleibt allein am nördlichen Ufer zurück. Hier überfällt ihn ein dort wohnender Gott, um ihm den Eintritt in das Land zu verwehren. Bis an den Morgen muß Jakob mit ihm ringen. Obwohl aber sein Gegner ihm die Hüfte lähmt, behält er die Oberhand über ihn und er sichert sich gegen seine spätere Rache, indem er ihm einen Segen abzwingt. Hierbei empfängt er von ihm den Namen Israel, weil er über Götter und Menschen gesiegt hat. Keine göttliche oder menschliche Macht kann ihm fortan das Land streitig machen. Bei J[1] war das der eigentliche Abschluß der Geschichte Jakobs. Penuel soll der Ort heißen, weil Jakob dort ohne zu sterben das Angesicht eines Gottes sah. Außerdem wird hier die Enthaltung von der Hüftsehne davon hergeleitet, daß der Gott von Penuel die Hüftsehne Jakobs angerührt hatte (32 23-33).

J[2]: Nach seinem Abschied von Laban sendet Jakob Boten an Esau, der (wie hier vorausgesetzt wird) während seiner Abwesenheit das Land verlassen und in Se'îr Wohnsitz genommen hat, um seinem Bruder seine glückliche Heimkehr zu melden. Die Boten kommen mit der Nachricht zurück, daß Esau mit 400 Mann seinem Bruder entgegenziehe. Auf einen feindlichen Zusammenstoß gefaßt, teilt Jakob seinen Zug in zwei Heere, damit im schlimmsten Fall eine Hälfte sich retten könne. Hieraus soll der Name der Stadt Mahanaim (Doppelheer) entstanden sein (32 4-14). Am andern Morgen trifft Jakob nach Überschreitung des Jabboks mit Esau zusammen und begütigt ihn durch ein vorausgesandtes Geschenk an Vieh und

die unterwürfigste Huldigung, wobei nach einander er selbst und dann in drei Gruppen die Frauen mit ihren Kindern (die Mägde, Lea und zuletzt Rahel) dem Esau nahen und vor ihm niederfallen. Esau sträubt sich das ihm entgegengesandte Geschenk anzunehmen, aber Jakob drängt es ihm auf mit der Erklärung, daß er das Angesicht Esaus sehe wie *das Angesicht eines Gottes* (33 10). Dem Anerbieten Esaus, gemeinschaftlich mit ihm zu ziehen, entzieht er sich durch das unaufrichtige Versprechen, ihm nach Seʿîr folgen zu wollen (33 1-16 zumeist).

E: Nach Jakobs Abschied von Laban stoßen zu ihm (entsprechend der Engelerscheinung 28 12) die Engel Gottes, die er als das Heer Gottes (מַחֲנֵה אלהים) bezeichnet, woraus der Name *Mahanaim* (Doppelheer) entstand (32 2b 3). Sodann muß auch E erzählt haben, daß Jakob Gesandte an Esau schickte, und daß diese die Meldung brachten, Esau ziehe seinem Bruder entgegen. Einen Teil seiner Herde sendet er dem Bruder als Geschenk entgegen, und dabei läßt er zur Steigerung des Eindrucks das Geschenk in einzelnen aufeinander folgenden Abteilungen (wie bei J^2 die einzelnen Teile seiner Familie) dem Esau begegnen (32 14b-22). Als Esau bei der Begegnung das übergroße Geschenk ablehnen will, bewegt er ihn zur Annahme mit dem Hinweis, daß Gott ihn reichlich gesegnet habe (33 1-16 teilweise).

Nach J^2 und E stellt Esau sich dem Jakob am Jabbok entgegen, um ihm das Erbe Abrahams und Isaaks mit bewaffneter Hand streitig zu machen. Daß es noch einmal zu einer persönlichen Begegnung zwischen den feindlichen Brüdern und dabei zu einer Versöhnung zwischen ihnen kommt, entspricht dem Geist der Erzvätersage. Man kann auch verstehen, weshalb Esau gerade am Jabbok vor dem Übergang über den Jordan seinem Bruder gegenübertritt. Denn als das eigentliche Land Israels galt das Westjordanland, und ehe Jakob es betritt und damit ideell in Besitz nimmt, kommt Esau ihm entgegen. Im Westjordanlande war eine Begegnung der Brüder schwer vorzustellen, namentlich für J^2, bei dem (wie gewiß auch bei J^1) Jakob allem Anschein nach nicht nach Beersaba zurückkehrte, sondern in der Gegend von Sichem blieb. Trotzdem ist die Vorstellung, daß Esau aus Seʿîr (durch das moabitische Gebiet) an die Jabbokmündung dem Jakob entgegengezogen sei, höchst unnatürlich. Sie begreift sich aber daraus, daß J^2 (dem E dann folgt) hiermit die ältere Er-

zählung des J^1 ersetzen will, nach der Jakob in Penuel einen Landesgott bezwungen hatte, der ihm den Eintritt in das Land Kanaan verwehren wollte. Deutlich sind die beiden jahvistischen Namenserklärungen 32 31 33 10 einander parallel, aber auch der Gott von Penuel und Esau sind in diesem Zusammenhang, wie Wellhausen erkannt hat, Varianten, und die Erzählung von Jakobs nächtlichem Kampf (32 23-33), die ohne Zweifel die ältere ist, klingt mehrfach an die Sprache und Vorstellungsweise des J^1 an. Nach J^1 war es vielleicht auch zwischen den Brüdern zu keiner Verfeindung gekommen, die eine Versöhnung erfordert hätte. Merkwürdig ist, daß J^2 an dem Kampfe Jakobs mit dem Landesgott Anstoß nahm. Bezeichnend ist aber auch, daß E an die Stelle der beiden Heere Jakobs, von den J^2 redete, das Heer Gottes und das Heer Jakobs setzte. Zugleich ersetzte er damit den Angriff des Gottes von Penuel durch den Schutz der Engel.

32 1 2^a, die den Schluß zu 31 44-54 bilden, sind deutlich zusammengesetzter Natur. Das Küssen und Segnen wird dabei aus E stammen.

Der jahvistische Ursprung von 32 4-14^a ist allgemein zugestanden. Daß aber J^2 ausdrücklich von der Zweiteilung des Zuges den Namen Mahanaim abgeleitet habe, und diese Angabe in Rücksicht auf v 3 von RE unterdrückt sei, braucht man wegen des שם v 14^a nicht anzunehmen. Vgl. oben S. 82. Fraglich ist dagegen, ob das Gebet v 10—13, in dem die beiden Heere als Motiv des Dankes gegen Jahve verwandt werden, ursprünglich ist.

Die Sprache von 33 1-16 ist zumeist die des J^2. Sachlich stimmen die 400 Mann v 1 mit 32 7. Einfluß aus E ist aber schon in v 4 zu erkennen, wo die Umarmung neben der Umhalsung ein Nimium ist. Vgl. 48 10^b E. Sodann unterbricht die Wechselrede v 5 den notwendigen Zusammenhang von v 1—4 6 7. Vgl. 48 8 9^a (LXX) E. Dem entsprechend ist auch v 8^a dem E (vgl. פגש 32 18) beizulegen, im weiteren sodann v 11 etwa bis כל. Aber auch J^2 muß von einem Geschenk erzählt haben, das Jakob vor sich her sandte, wenn auch keinenfalls, wie man gemeint hat, sein halbes Heer (32 8f.). Die Sprache ist auch in v 8-11 überwiegend die des J^2, dem auch 32 21 wohl zumeist gehört. Ganz jahvistisch ist die Sprache in v 10, wo אלהים auch für einen Jahvisten das Angemessene und wegen der Anspielung auf Penuel unvermeidlich war. In v 12—16 stimmt zu J^2 das unaufrichtige Versprechen Jakobs, dem Esau nach Seʿîr zu folgen. Vgl. auch v 12 לנגדך (Num 22 32 Jos 5 13).

Anerkanntermaßen sind 32 14^b-20 v 21 (teilw.) v 22 eine Parallele zu 4-14^a J^2, wie schon daran erkennbar ist, daß v 22 mit והוא לן בלילה ההוא במחנה noch einmal derselbe Moment erreicht wird wie v 14^a mit וילן שם בלילה ההוא. Aber v 21^a ist, wie Dillmann bemerkt, überflüssig nach v 18—20. Sodann stam-

men in v 21b פני פניו, לפני, פניו offenbar von verschiedener Hand. Hier gehören die beiden letzten Sätze zu J². Vgl. ישא פני (19 21) und dagegen אכפרה פניו (Ex 32 30). Aus E stammt wohl auch בשדה ארום v 4.

32 23-33 sind wegen des behandelten Gegenstandes als jahvistisch anzusehen. In v 29 31 war אלהים ebenso unumgänglich wie 33 10. Obendrein ist Jakobs Gegner, der das Sonnenlicht nicht ertragen kann und seinen Namen nicht nennen darf, nicht Jahve, sondern ein anderer Gott und sogar nur ein Mittelding zwischen einem Gott und einem Dämon. Daß ein solcher durch seine Berührung die Spannader (unrein oder) heilig macht und obendrein dem Jakob den Namen Israel gibt, ist freilich sehr merkwürdig, aber eben altertümlich. Schließlich ist der jahvistische Ursprung des Stückes auch deshalb gewiß, weil bei J Jakob späterhin Israel heißt [1]. Die Dubletten, die man in der Erzählung hat nachweisen wollen, beruhen auf schlechter Exegese. Denn v 26b ist sehr wohl als Fortsetzung von 26a verständlich. Sodann ist es durchaus in der Ordnung, daß der Besiegte, bevor er den Jakob segnet, ihn nach seinem Namen fragt, und Jakob wissen will, wer so bedeutungsvolle Worte zu ihm redet. Unbestreitbar ist nur die zusammengesetzte Natur von v 23 24. Hier schließt aber v 23b, wo Jakob selbst über den Jabbok geht, die nachfolgende Erzählung aus, kann also gegen deren einheitlichen Charakter nichts beweisen. Indessen erscheint v 23a, der von v 23b nicht wohl getrennt werden kann [2], als jahvistisch (שפחה), und da anderseits 33 10, wo eine andere Erklärung des Namens Penuel gegeben wird, allem Anschein nach ebenfalls jahvistisch ist, so hat Dillmann v 24—33 dem E zugesprochen. Das ist aber wegen der Natur der Erzählung unzulässig. Man muß sie daher auf J¹ zurückführen. Sprachlich vergleiche man dafür v 25 איש (18 1) und v 25 27 עלה השחר (19 15 Jos 6 15), sodann v 26 לא יכל לו = er konnte ihn nicht überwältigen (Num 13 30).

Gen 33 17-20 c 35 [3]: J a k o b s R e i s e d u r c h d a s W e s t j o r d a n l a n d nach J¹, E und P.

Vom Jabbok zieht Jakob weiter westwärts über das noch östlich

---

[1]) Alle Stellen, an denen später der Name Israel statt Jakob erscheint, gehören entweder dem J oder können wenigstens von ihm beeinflußt sein. Daß RE den Unterschied zwischen J und E in diesem Punkte bestehen ließ, sieht man aus 45 27 28 48 2. Nur 46 2 48 8 11 21 ist Israel bei E aus dem mit ihm verschmolzenen J eingedrungen. Dagegen hat eine spätere Hand in Rücksicht auf P, der 35 10 die Umnennung erst in Bethel erfolgen läßt, bis zu dieser Stelle das Israel des J in Jakob korrigiert. Vielleicht war das dieselbe Hand, die vor c 17 in allen Stücken אברם und שרי herstellte. Indessen heißt es nach 35 10 in JE (auch bei E) überall d i e S ö h n e I s r a e l s (42 5 45 21 46 5 50 25), nie die Söhne Jakobs.

[2]) Eine sichere Analyse von v 23 24 ist freilich kaum möglich. Aber ויעבר, ויעברם und ויעבר weisen auf drei Hände (J¹ J² E) hin.

[3]) Über c 34 handle ich unten S. 93 ff.

vom Jordan gelegene Sukkoth (33 17) nach Sichem (33 18-20), dann südwärts nach Bethel (35 1-15) und den in der Nähe davon gelegenen Orten Ephrath (35 16-20) und Migdal ʿEder (35 21 22a), von wo er schließlich nach Hebron gelangt (35 22b-29).

Von diesen Stücken gehören zu JE 33 17-20 35 1-5 6b-8 14 16-22a. Davon stammt aus J sehr wahrscheinlich 33 17, aus E jedenfalls in der Hauptsache 33 18-20. Durch die hier erzählte Erwerbung des Ackers bei Sichem, auf dem nach v 20 eine heilige Steinsäule stand, wird das Begräbnis der Leiche Josephs Jos 24 32 E vorbereitet. Indessen muß auch J hier von der Ankunft Jakobs bei Sichem berichtet haben. Aus E stammt ferner 35 1-7 die Erzählung vom Altarbau in Bethel. Auf Gottes Befehl erfüllt Jakob damit das Gelübde, das er auf seiner Flucht in Bethel getan hatte (28 10-22). Er bereitet sich auf die Feier vor, indem er die Amulete und die Götzenbilder, die seine Hausgenossen mitgebracht haben, unter dem heiligen Baume in Sichem vergräbt und sich so mit seinem ganzen Hause vom Götzendienst lossagt. Dabei wird die Heiligkeit Bethels hier von E aufs stärkste betont. Auch die Erzählung vom Tode und Begräbnis der Debora 35 8 14 (?) ist zu E zu ziehen, und ebenso die von Benjamins Geburt und Rahels Tod und Begräbnis 35 16-21. Auffällig tritt hier das Interesse hervor, das E an den heiligen Gräbern Nordisraels nimmt. Zu J gehört dem Anschein nach 35 21 die Übersiedelung nach Migdal ʿEder, und ebenso 35 22a der abgerissene Bericht über Rubens Schandtat, der als bloße Vorbereitung zu 49 3 4 erscheint. Bei J ist hier, wie sich später ergeben wird, wahrscheinlich überall J^1 am Wort.

Zu P gehören 35 6a 9-13 15 22b-29. Gott erscheint dem Jakob auf dem Rückwege von Paddan-Aram in Bethel. Er segnet ihn in Bestätigung des väterlichen Segens (28 3 4), indem er ihm zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz des Landes verheißt und zugleich seinen Namen Jakob in Israel umwandelt. P verlegt die Offenbarung, die Jakob nach JE auf seiner Flucht in Bethel hatte, entsprechend dem zweiten Aufenthalt Jakobs in Bethel, von dem JE berichten, in die Rückreise Jakobs, weil er von einer Entzweiung der Brüder und einer Flucht Jakobs nichts wissen will. Auffallend ist aber auch so, daß er Bethel in dieser Weise ehrt. Vorher nannte er wahrscheinlich auch Sichem 33 18a, nachher Hebron, wo Jakob seinen Vater nur noch antrifft, um ihn in Gemeinschaft mit Esau zu begraben 35 27-29. Die Aufzählung der Söhne Jakobs 35 22b-26 stand nach v 26 in P

vielleicht an früherer Stelle. Dann wäre sie von RP in Rücksicht auf 35 16-20 JE umgestellt. Außerdem hat RP 35 9 das עוד eingesetzt in Rücksicht auf 28 10-22 JE.

Daß 33 17b zu J gehört, ist aus dem völlig profanen Inhalt zu schließen, sodann daraus, daß Jakob hier an einem Orte des mittleren Landes ein Haus baut. Denn bei J bleibt er überhaupt im mittleren Lande. Bei E befindet er sich dagegen auf der Reise nach Beersaba, und wenn E ihn dabei in der Nähe von Sichem und in Bethel einen Aufenthalt nehmen läßt, so hat das seine besonderen Gründe.

33 18-20 sind durch Jos 24 32 und durch die Masseba v 20 in Hauptsache für E gesichert. Denn in v 20 ist מזבח wegen des ויצב (vgl. 35 14 20) mit Wellhausen als Fehler oder Korrektur für מצבה anzusehn, wenngleich nach Ex 17 15 Jdc 6 24 auch ein Altar sehr wohl hätte heißen können „E l i s t d e r G o t t I s r a e l s“ [1]). Denkbar wäre noch, daß ויצב מזבח verstümmelt wäre aus ויצב מצבה ויבן מזבח. Aber bei E ist ein Altar vor 35 1ff kaum möglich, für J^1 ist er hier wegen Gen 12 6 7 J^1 unwahrscheinlich, und J^2 scheint im Hexateuch ausdrücklich nur 8 20 von einem Altarbau zu reden. Jahvistische Ausdrücke (und zwar des J^1) sind v 18 ויחן (26 17), v 19 אשר נטה שם אהלו (12 8 26 25 35 21). Von Jakobs Ankunft bei Sichem muß der jahvistische Erzähler von c 34, d. h. J^1, berichtet haben. Wahrscheinlich ließ ihn aber auch J^2 bei Sichem passieren, weil er ihn c 37 in der Nähe von Sichem wohnen läßt. Wellhausens Vermutung, daß J, d. h. J^2, hier von der Anlage des Grabes Jakobs erzählte (vgl. zu 47 30 50 5), ist freilich unsicher, weil man nicht weiß, wo J^2 sich das Grab Jakobs dachte.

35 1ff. E stehen zugleich in bewußtem Gegensatz gegen die Erzählung vom Diebstahl Rahels (31 19 30ff. J^1). Vgl. sonst Jos 24 14 20 23 Dt 31 16 und das oben zu 28 10-22 bemerkte. Mit Unrecht hat man aus 28 22 geschlossen, E müsse hier erzählt haben, daß Jakob in Bethel einen Tempel baute, oder wenigstens, daß er hier den Zehnten gegeben hätte. Insofern kann Jakob 28 22 sehr wohl für das von ihm abstammende Volk reden.

35 8 kann nicht aus J^2 stammen, weil nach 24 59 J^2 die dort namenlose Amme der Rebekka schon mit ihr selbst in das Land kam, was das allein natürliche ist. Hier ist die Amme der Rebekka durchaus nicht am Orte. Wenn man aber v 8 nicht als einen jüngeren Einschub ansehen will, wird man ihn von E herleiten müssen, der in seinem Interesse an den Gräbern Nordisraels vor dieser Unwahrscheinlichkeit nicht zurückschreckte. In v 14a ist במקום אשר דבר אתו

---

[1]) So ist zu übersetzen. Denn „El, der Gott Israels“, konnte die Masseba, vollends bei E, nicht heißen. Ebenso muß man 35 7 das אל בית אל verstehen als „E l i s t i n B e t h e l“. Vgl. 31 13 אנכי האל בית אל = ich bin der El in Bethel. Auch sonst findet sich בית אל für בבית אל (Jos 8 17 Am 7 13 Hos 12 5 2 Reg 10 29). Vgl. Ewald § 300b. E stellt das Heiligtum in Bethel dem Tempel in Jerusalem mindestens gleich, eher aber wohl, wie sich später zeigen wird, ihm entgegen.

aus v 13 P eingedrungen, und wenn v 8 zu E gehört, wird man ihm auch v 14^a (in seiner Urgestalt) beilegen und den Satz von einer Masseba auf dem Grabe Deboras verstehen müssen. Betreffs des v 14^b sieht man freilich nicht ein, weshalb E von einer Salbung der Masseba v 8 berichtet haben sollte, nicht aber von einer Salbung der Masseben von 33 20 35 20.

Die Erzählung vom Tode Rahels 35 16-20 stände bei J^2 hier wenigstens an falscher Stelle. Denn 37 10 lebt Rahel noch, und ebenso auch noch 44 20 J^2. Dagegen mußte E, bei dem Jakob c 37 schon in Beersaba wohnt, wegen des Grabes der Rahel hier von ihrem Tode erzählen. Schon deshalb muß man vermuten, daß v 16—20 von E stammen, wofür außerdem der Name Jakob und die Masseba v 20 spricht. Daß daneben J beteiligt ist, läßt sich aus dem Anklang von כי גם זה לך בן v 17 an 30 24 J nicht beweisen. Betreffs der Glosse היא בית לחם v 19 vgl. oben S. 9 f.

In 35 21 22a erkennt man J sprachlich an ישראל (vgl. S. 86 Anm. 1). Auf J^1 paßt ויט אהלה (vgl. S. 88) und בארץ ההיא (26 12), außerdem das bloße וישמע ישראל (Num 12 2).

Auffallend ist in den aus P stammenden Versen 35 9 ff. nicht das doppelte ויאמר v 10 11 (vgl. 9 1 8 12 17), wohl aber sollte v 10 hinter v 12 stehen. Dazu kommt, daß man nach 48 3 P die Nennung von לוז erwartet, wie sie v 6 לוזה אשר בארץ כ׳ in der Ausdrucksweise des P vorliegt. Indessen wollen weder diese Worte noch auch v 6^a im Ganzen (vgl. sonst v 27) zu v 9 sich fügen, was wiederum auf Alteration des Wortlauts von P in v 9 ff. hinweist. Gleichartig mit 35 6^a ist 33 18a, wo das שכם אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם als bloße Glosse kaum zu verstehen ist.

Nach JE können wir die Reise Jakobs in 35 1-22a nur bis in die Gegend von Bethel und dem unbekannten Migdal-ʿEder verfolgen. Es fragt sich daher, wo sie nach J und E ihr Ende fand. Nach J^2 und E hatte Isaak auf dem Sterbebette den Jakob gesegnet, er war also bei Jakobs Heimkehr längst tot. Gleichwohl muß Jakob bei E in sein Vaterhaus zurückgekehrt sein (28 21), d. h. nach Beersaba. Das ist bei E der letzte Wohnsitz Abrahams (22 19) und ebenso der letzte Wohnsitz Jakobs vor seiner Übersiedlung nach Ägypten (46 5), also gewiß auch Isaaks (vgl. 28 10). Somit wohnen schon bei E (wenigstens zuletzt) wie bei P die drei Erzväter an demselben Orte, bei P in Hebron, bei E in Beersaba. Dagegen heißt es bei J^2 in allgemeineren Ausdrücken, daß Jakob in sein Vaterland zurückkehren wollte (28 15 30 25 vgl. 31 3), und vor seiner Übersiedlung nach Ägypten wohnt er nicht in Beersaba, sondern weiter einwärts im Lande (46 1 ff.). Nach 37 14b J^2 wäre er in Hebron zu denken. Indessen beruht חברון an jener Stelle zweifellos auf Korrektur nach 35 27 P (so schon Kuenen

Onderzoek I^2 225). Denn von Hebron aus konnte Jakob seine Söhne nicht in die Gegend von Sichem schicken, um dort die Schafe zu weiden (vgl. 37 12 13a), sondern nur von einem näher bei Sichem gelegenen Ort, der etwa in der Gegend von Bethel lag. Bei J^2 wohnen somit die drei Erzväter sämtlich (zuletzt) an verschiedenen Orten, Abraham in Hebron, Isaak in Beersaba, Jakob in der Nähe von Sichem. Vgl. dazu oben S. 45.

Auch bei J^1 wohnt Abraham in Hebron, Isaak in Beersaba, und ebenso wohnte bei ihm Jakob zuletzt gewiß im mittleren Lande, wahrscheinlich bei Migdal-ʿEder (35 21), das dann keinenfalls mit Jerusalem identisch wäre. Überhaupt stimmte die Erzählung des J^1 über Jakob in hohem Grade mit der des J^2 überein. Wie dieser erzählte er, daß Jakob dem Esau die Erstgeburt abgewann, sodann berichtete er von Jakobs Hirtendienst bei Laban, von Lea und Rahel und der Geburt der Kinder, von Jakobs Herdenerwerb, seiner Verfeindung mit Laban, seiner Flucht und der schließlichen Versöhnung. Der Bundesschluß von Gilead kommt dabei ebenso auf die Abgrenzung Israels gegen die Aramäer hinaus wie der Bundesschluß von Beersaba auf die Abgrenzung gegen die Philister. Unklar bleibt, ob Jakob auch bei J^1 vor Esau geflohen war. An Stelle der Versöhnung Jakobs mit Esau am Jabbok erzählte er dort von dem glücklichen Kampfe Jakobs mit dem Gott von Penuel. Weil ferner die Erzählung des J^1 über die Verheiratung Isaaks nicht erhalten ist, so ist nicht einmal gewiß, ob Laban bei J^1 ein Verwandter Jakobs war.

Gen 36: Die Nachkommen Esaus und des Horiten Seʿîr nach JE und P.

Zu P gehören v 6—8 (vgl. 13 6 P) und v 40—43. Wie 25 12-16 die Nachkommen Ismaels als 12 נְשִׂיאִים, so erscheinen hier v 40 bis 43 die Nachkommen Esaus als 11 (ursprünglich gewiß 12) אַלּוּפִים. Diese Stücke hatten in P hinter dem Tode Isaaks 35 28 29 ihren notwendigen Platz, ebenso wie die Aufzählung der Nachkommen Ismaels 25 12-16 hinter dem Tode Abrahams 25 7-10.

Anderen Ursprungs sind v 1—5 9—19. In v 2—5 werden drei Weiber Esaus mit im Ganzen 5 Söhnen aufgezählt, v 9—14 werden von 2 dieser Söhne im Ganzen 10 Enkel abgeleitet, dabei aber auch die 3 anderen Söhne noch einmal genannt. Endlich werden v 15—19 jene 10 Enkel und diese 3 Söhne als 13 [1]) אלופים aufgeführt.

[1]) In v 16 ist אלוף קרח zu streichen, wie die Vergleichung von v 5 14 18 lehrt.

Hier lauten die Namen der אלופים ganz anders als in v 40—43. Von den dort genannten finden sich hier nur Teman (v 11 15 vgl. v 42) und Ḳenaz (v 11 15 vgl. v 42), und Oholibama erscheint hier als ein Weib des Esau (v 2 5 14 vgl. v 41), und Timnaʿ als eine Kebse seines Sohnes Elifaz (vgl. 12 vgl. v 41). Sodann haben die drei Weiber Esaus v 2—5 9—19 teils andere Namen, teils sind sie anderer Herkunft als bei P 26 34 28 9. Die sonderbare Duplizität in v 1—5 9 ff. erklärt sich folgendermaßen. Quellenhaft sind v 2 3 9—19, dagegen stammen v 4 5 von RP, der auch v 9 in v 1 vorwegnahm und sich in v 2 3 einige Eingriffe erlaubte.

Gleichartig mit v 2 3 9—19 ist v 20—30 die Genealogie Seʿîrs, des Horiten, mit seinen 7 Söhnen, die als אלופים bezeichnet werden, und seinen 21 Enkeln. Vgl. auch die Timnaʿ v 22 mit v 12 und die Oholibama v 25 mit v 2 5 14. Ganz verschieden von der Art des P ist v 24: „Das ist ʿAna, der הַיֵּמִם (?) in der Wüste fand, als er die Esel seines Vaters Ṣibʿôn weidete".

Diese beiden Listen der Nachkommen Edoms und Seʿîrs und der edomitischen und der horitischen אלופים, die dem P zum Muster dienten, sind ziemlich alt und also in weiterem Sinne zu JE zu ziehen. Ungefähr sind sie wohl gleichzeitig mit den Ergänzungen der jahvistischen Völkertafel und der Liste der Söhne der Ketura (vgl. S. 24, 51).

Sehr alt ist aber wohl v 31—39 das wichtige Verzeichnis der 8 Könige, „die im Lande Edom herrschten, ehe ein israelitischer König herrschte". Vermutlich stammt es von J[1].

Zur Entwirrung von v 1—5 9—19 ist im Einzelnen folgendes zu bemerken. In v 2 3 10 ff. heißen die drei Frauen ʿAda, Basemath und Oholibama, 26 34 28 9 Jehudith, Basemath und Machalath. Dabei ist Basemath hier nicht wie 26 34 eine Tochter des Hettiten Elon (das ist hier vielmehr die ʿAda), sondern eine Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths (was 28 9 von der Machalath gesagt wird). Ganz verschieden sind nach Namen und Herkunft hier die Oholibama und 26 34 die Jehudith. RP, der v 2 3 9—19 mit P verband, mußte in Rücksicht auf P 26 34 28 9 die Heiraten Esaus v 2 3 vor seine Abwanderung v 6—8 stellen. Dem entsprechend hat er aber auch (zugleich wohl in Rücksicht auf v 6) die Geburt seiner Söhne, die v 10—14 nach seiner Quelle samt den Enkeln aufgezählt werden, in v 4 5 de suo voraufgeschickt. Dabei fügte er v 5b nach dem Muster von 35 26b P hinzu, n Widerspruch mit v 9, wonach alle Nachkommen Esaus auf dem Gebirge Seʿîr geboren wurden. Nach 28 8 P hat er v 2 מבנות כנען zugesetzt, obwohl das (abgesehen von v 3) schon zu v 2 nicht paßt. Denn v 2 ist החוי Korrektur

für החרי (vgl. v 24), die freilich auch schon von RP stammen kann. Ferner stellte er in Rücksicht auf 28 9, indem er die dortige Machalath der gleichen Herkunft wegen mit der Basemath identifizierte, die Basemath als die dritte Frau Esaus hinter die Oholibama, während sie v 4 10 13 17 der Oholibama voraufgeht. Endlich verdoppelte er wegen der Voraufnahme der Geburt der Söhne Esaus v 9 in v 1 [1]. — Noch ist zu bemerken, daß nach 10 23 P ʿŬṣ ein Sohn Arams ist, hier dagegen v 28 ein Nachkomme Seʿîrs, des Horiten.

Die augenscheinlich sehr alte Liste der Könige von Edom v 31—39 ist am ersten aus J¹ herzuleiten. Gegen E spricht, daß er wohl überhaupt keine Genealogien der Heiden hatte, gegen J², daß bei ihm der Seher Bileam der Sohn Beʿors ist (Num 24 3 15) wie hier der im Grunde gleichnamige König Belaʿ (v 32). Sprachliche Kennzeichen sind in einer solchen Liste nicht zu erwarten. Immerhin findet sich לִפְנֵי vor dem Infinitiv im Hexateuch nur v 31 und 13 10 bei J¹.

8.

Die Söhne Jakobs nach J¹.

Gen 34 35 22a 38.

Das letzte Drittel der Genesis ist zum weitaus größten Teil eine Kompilation von J² und E, die von Joseph und seinen Brüdern in hohem Grade übereinstimmend erzählten. J¹ scheint an der Geschichte Josephs nirgendwo beteiligt zu sein. Hat er — wie man vermuten möchte — auch von Joseph berichtet, dann war seine Erzählung von der des J² wohl so sehr verschieden, daß RJ sie neben dieser nicht aufnehmen konnte. Erhalten sind dagegen aus J¹ eine Erzählung von Sichem, Dina, Simeon und Levi (c 34), eine kurze Notiz über die Schandtat Rubens (35 22a), sowie eine Erzählung von Juda und Thamar (c 38). Die beiden ersteren Stücke sind im Blick auf den Segen Jakobs (49 1-28) geschrieben, den J¹ vorfand und in sein Werk aufnahm. Als vorbereitende Kommentare zum Segen Jakobs müssen sie aber auch in J¹ nahe vor ihm gestanden haben. Schon deshalb kann J¹ an der umfangreichen Josephgeschichte nicht beteiligt sein. J², bei dem Juda in der Josephgeschichte in ganz anderer Weise hervortritt, hat diese drei Erzählungen des J¹ allem Anschein nach ignoriert. Von den kanaanitischen Ehen Judas und seiner Söhne kann er auch nicht erzählt haben, da er jedes Bündnis mit den Kana-

[1]) Vgl. dazu oben S. 16.

aniten ablehnt (Jos 9 Ex 34 12). Aus demselben Grunde wird er die Erzählung von Sichem und Dina übergangen haben. Dagegen hat E diese Erzählung seinen Anschauungen entsprechend umgedichtet, sie aber in seine Jakobgeschichte eingegliedert. Man muß daraus auch hier schließen, daß er bereits die Kompilation $J^1 + J^2$ vor sich hatte.

In Gen 34, der Erzählung von Sichem, Dina, Simeon und Levi, kann man J^1, E und RP unterscheiden.

J^1: Sichem wirbt um die von ihm entehrte Tochter Jakobs. Die Söhne Jakobs, erbittert über die ihrer Schwester angetane Schmach, stellen ihm heimtückisch die Bedingung der Beschneidung, die er auf sich nimmt. Als er im Wundfieber liegt, wird er von Simeon und Levi ermordet, die zugleich die Dina zurückholen. Jakob hält den beiden vor, in wie große Gefahr sie ihn durch ihre Tat gebracht hätten. Sie begegnen ihm mit der Frage, ob denn ihre Schwester wie eine Hure behandelt werden dürfe.

E: Hemor, der Vater Sichems, wirbt bei Jakob um die von seinem Sohne Sichem entehrte Dina und macht den Vorschlag, daß Jakobs Geschlecht sich überhaupt im Konnubium mit der Bevölkerung von Sichem verschmelzen und dann als gleichberechtigt bei ihr sich niederlassen möge. Dagegen stellen die Söhne Jakobs die Bedingung der Beschneidung für alle Männer in Sichem. Als so die ganze Stadt im Wundfieber liegt, wird sie von den Söhnen Jakobs ausgemordet und geplündert.

Die Kompilation dieser beiden Quellen ist von einem Bearbeiter, der sich durch Sprache und Denkweise als nachexilisch verrät, erweitert. Er betont einerseits die der Familie Jakobs angetane Schmach und die Gefahr, daß Israel damals in den Heiden aufgehen konnte, anderseits vergrößert er den Triumph der Söhne Jakobs über die Heiden.

Jahvistisch sind v 1—3 (zumeist) 5 7 11 12 13 (teilw.) 14 (teilw. vgl. LXX) 19 25 (teilw.) 27—29 (teilw.). E = v 1—3 (teilw.) 4 6 8—10 13 (teilw.) 14 (teilw.) 15—18 20—24 25 (teilw.) 27—29 (teilw.). Der jahvistische Ursprung des ersten Berichts ist allseitig zugestanden, für die Zuweisung des zweiten Berichts an E kommt sprachlich in Betracht v 10 21 סחר (37 28 42 34), v 18 וייטב בעיני (41 37 45 16). Vgl. auch v 4 ילדה (entsprechend dem bei E häufigen ילד). Dagegen ist die späte Bearbeitung erkennbar an Ausdrücken wie טִמֵּא (v 5 13 27), כל זכר (v 15 22 24 25), נאחז (v 10), נשיא (v 2), כל יצאי שער עיר

(v 24 vgl. 23 10 18), קנין (v 23) und den auffälligen Anklängen von v 27—29 an Num 31. Von dieser Bearbeitung ist aber namentlich der Wortlaut des E betroffen. Deshalb wollten Kuenen (Theol. Tijdschr. 1880 257 ff. = Gesammelte Abhandlungen 255—276) und Dillmann in c 34 nirgendwo den E anerkennen. Kuenen meinte, es liege außer einer jahvistischen Erzählung überhaupt nur spätere Bearbeitung vor. Aber daß in v 2—12 zwei selbständige Berichte nebeneinander hergehn, lehrt der Augenschein. Dillmann hielt den zweiten Bericht für P, wogegen die Sprache (trotz der Verwandtschaft mit P) entscheidet. Es bleibt daher nur die Annahme Wellhausens übrig, wonach eine ältere Kompilation aus zwei Berichten von späterer Hand überarbeitet ist. Hierfür spricht, daß auch der jahvistische Wortlaut v 5 25 Spuren späterer Bearbeitung zeigt. Daß das bei E in viel stärkerem Maße der Fall ist, muß daraus verstanden werden, daß der Bearbeiter an der Rache an Sichem ein besonderes Interesse nahm.

Daß nach der jahvistischen Erzählung dem Sichem die Beschneidung auferlegt wurde, muß man deshalb annehmen, weil der entsprechende Zug der Erzählung des E sich nur aus Anlehnung an den älteren Bericht begreift. Man sieht auch nicht ein, weshalb RE irgendeine andere dem Sichem gestellte Bedingung unterdrückt haben sollte. Auch in der älteren Version war diese Bedingung, wenngleich die Beschneidung des Bräutigams vor der Hochzeit alte [1]) Sitte war, nur eine List, um nachher den Wehrlosen zu ermorden. Sie muß nämlich in Beziehung stehen zu der Erbitterung sämtlicher Brüder, obwohl nachher nur Simeon und Levi den Mord vollführen. Hinterlistig handeln die Brüder freilich auch bei E. Aber E hätte ihr Verhalten kaum so bezeichnet, weil die Landesbewohner ihm als solche für rechtlos gelten, zumal hier, wo sie sich gegen Israel schwer vergangen haben. — Daß nach E sämtliche Brüder den Mord begingen, schließt Wellhausen mit Recht daraus, daß v 27 von den Söhnen Jakobs (nicht von den übrigen Söhnen Jakobs) die Rede ist.

Die sprachlichen Kennzeichen würden für sich allein freilich nicht ausreichen, um den zweiten Bericht für E zu sichern. Es kommen aber starke sachliche Gründe hinzu. Zunächst ist nach 33 19 20, die zumeist aus E stammen, zu erwarten, daß Jakob in Sichem einen längeren Aufenthalt nahm und dort etwas erlebte [2]). Ferner weist 35 5, welchen Vers Kuenen und Dillmann dem E aus unzureichenden Gründen absprechen, auf c 34 zurück. Sodann bildet der zweite Be-

[1]) Aber allgemeine Sitte war in alter Zeit nicht einmal die Beschneidung des Bräutigams. Denn Ex 4 24-26 ist Mose auch nach der Hochzeit noch unbeschnitten und bleibt es auch weiterhin.

[2]) Dillmann meinte, die Erzählung passe wegen 31 41 vgl. 30 21 nicht in den Zusammenhang des E. Aber es fragt sich, 1. ob 30 21 dem E gehört, und 2. in welchem Zeitraum E die Geburt der Dina und überhaupt die Geburt der Kinder Jakobs ansetzte. Vgl. oben S. 72 f.

richt ein gutes Pendant zu 35 1-4 E. Dort vollzieht Israel seine Scheidung von den Heidengöttern, hier seine Scheidung von den Heiden selbst (vgl. Num 23 9). Jakobs Söhne nehmen an den Sichemiten furchtbare Rache für die ihm angetane Beleidigung, und als er dann die Abgötter aus seiner Familie beseitigt hat, ist er vor den Kanaaniten in Sicherheit [1]). Das ist bei E kein übler Abschluß der Geschichte von Jakobs Kampf mit Esau und Laban.

Endlich muß die Herkunft des Berichts von E wegen 48 22 E für höchst wahrscheinlich gelten. Er verhält sich nämlich zu 48 22 wie der jahvistische Bericht zu 49 5-7. Einigermaßen stimmt der letztere Bericht zu 49 5-7, aber vollständig ist die Übereinstimmung nicht. Denn die Mißbilligung, die Jakob 34 30 31 den beiden Brüdern ausspricht, ist sehr verschieden von dem Fluch, mit dem er 49 5-7 ihre Freveltat belegt. Immerhin ist die jahvistische Erzählung ein vorbereitender Kommentar zu 49 5-7 [2]). Ähnlich ist das Verhältnis des zweiten Berichts zu 48 22 E. Während hier nur von der Ausmordung und Plünderung Sichems geredet wird, handelt es sich 48 22 um eine Eroberung der Stadt. Sodann begehn hier die Söhne Jakobs die Tat, deren sich dort Jakob selbst berühmt. Nun ist 48 22 auch durch Jos 24 32 (LXX ויתנה) für E gesichert, jener Ausspruch Jakobs verlangt aber vor sich eine elohistische Erzählung, die ihn erklärt. Wenn daher E an c 34 in der angegebenen Weise beteiligt ist, so wird man freilich annehmen müssen, daß er in 48 22 einen ihm überlieferten Spruch benutzt hat, den er hier im Anschluß an die jahvistische Erzählung kommentierte [3]). Ähnlich verfährt E aber öfter in andern Fällen, in denen er den von ihm benutzten Spruch ausdrücklich als überliefert bezeichnet.

---

[1]) Nicht in Bezugnahme auf 34 30 31, wo Jakob bei J wegen der Tat Simeons und Levis die Rache der Kanaaniten befürchtet, ist 35 5 geschrieben, sondern im Gegensatz dazu.

[2]) Wellhausen hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß Gen 49 5-7 und Gen 34 J auf Ereignisse gehen, die in die Zeit des Eindringens Israels in das Land fallen, daß es sich dagegen Gen 48 22 und Gen 34 E um eine Antedatierung der Ereignisse von Jdc 9 handelt, und die späte Bearbeitung von dem Gegensatz der nachexilischen Juden gegen die Samariter bestimmt ist. Vgl. Wellhausen, Komposition [3] 314—322, Geschichte [5] 173.

[3]) So urteilt auch Wellhausen Komposition S. 318 Anm. 1. In der Tat kann E nicht dem Erzvater Jakob einen Selbstruhm in den Mund gelegt haben, den er Jos 24 12 mit denselben Worten dem Volke abschneidet.

Dagegen kann die jahvistische Version von c 34 nicht als Abschluß der Erzählung des J^2 von Jakobs Kampf mit Esau und Laban verstanden werden. Glücklich ist Jakob bei J^2 wie bei E mit den beiden viel stärkeren Gegnern fertig geworden, er hat völlig über sie triumphiert. In der jahvistischen Version von c 34 sinkt er plötzlich zu einer passiven Nebenfigur herab. Simeon und Levi handeln für ihn, aber gegen seinen Willen, sie nehmen Rache für die Beleidigung, aber Jakob sieht voraus, daß die Rache weiterhin schlimme Folgen haben wird. Der Schreiber von 34 30 31 weiß von dem unglücklichen Ausgang, den der Kampf der Stämme Simeon und Levi mit Sichem nach 49 5-7 schließlich nahm, und er weist seine Leser darauf hin. Dieser Einzug Jakobs in das Land entspricht nicht der Verheißung, die er bei J^2 28 13-15 von Jahve empfängt. Überhaupt aber müßte die jahvistische Erzählung von c 34, wenn sie aus J^2 stammte, bei ihm der Abschluß der Geschichte Jakobs gewesen sein. Denn mit der Rückkehr Jakobs in das Land ist bei J^2 seine Geschichte zu Ende, und der Rest der Genesiserzählung des J^2 dreht sich um Joseph, der das Haupt seiner Brüder wird. Da ist Jakob in der Tat wie in der jahvistischen Erzählung von c 34 eine Nebenfigur, aber man kann diese Erzählung ebensowenig zu der völlig verschiedenen Josephgeschichte des J^2 stellen [1]) wie zu seiner Jakobgeschichte.

Sie ist vielmehr gleichartig mit der jahvistischen Erzählung von *Juda und Thamar* c 38, die ebenfalls von Israels Verhältnis zu den Kanaaniten berichtet. In unerträglicher Weise sprengt dies Stück den Zusammenhang der aus J^2 und E kompilierten Erzählung von Joseph und seinen Brüdern, in die es sich als ein bloßes Intermezzo nicht fügt. Juda trennt sich hier von seinen Brüdern und heiratet eine Tochter des Kanaaniten Schuʿa von ʿAdullam. Jahrzehntelang lebt er unter den Kanaaniten und betreibt in Gemeinschaft mit einem gewissen Chira von ʿAdullam Schafzucht in der Gegend von Timna. Damit ist es unvereinbar, wenn er in c 42 ff. nach wie vor zum Haushalt Jakobs gehört. Man kann sich auch nicht vorstellen, daß dieser Juda späterhin mit seinem Vater und seinen Brüdern nach Ägypten auswanderte. Vielmehr ist die Trennung Judas von seinen Brüdern hier eine definitive, an eine spätere Wiedervereinigung mit ihnen im Vaterhause ist nicht gedacht. Ohne Frage hat der Verfasser die Tat-

[1]) Ausgeschlossen ist das schon durch den Widerspruch von 34 30 31 mit 37 12 ff. J^2, wo die Söhne Jakobs in der Gegend von Sichem und Dothan weiden.

sache im Sinn, daß der Stamm Juda während der Richterzeit dem übrigen Israel entfremdet wurde, und zwar, wie er meint, infolge seiner Vermischung mit den Kanaaniten. Diese Trennung des Stammes Juda vom übrigen Israel stellt er vor als eine Trennung des Stammvaters Juda von seinen Brüdern.

Es wäre aber voreilig, hieraus zu folgern, daß der Verfasser von einem Aufenthalt des Stammes Juda oder gar Israels in Ägypten nichts wußte. Vielmehr wird man annehmen müssen, daß das Stück entweder eine bloße Wucherung (Ergänzung) oder eine selbständige Erzählung (Fragment) oder aber ein Bestandteil eines Erzählungswerkes ist, in dem die Übersiedlung Israels nach Ägypten in ganz anderer Weise dargestellt war. Gegen die erste Möglichkeit entscheidet das Alter des Stückes. In voller Unbefangenheit (wenn auch mit einer Entschuldigung v 12) berichtet es von Judas Umgang mit einer Kedesche und von seiner und seiner Söhne Heirat mit Kanaanitinnen (vgl. dagegen 24 3 37 J[2]), ja sogar, daß die Judäer sämtlich einem Inzest des Stammvaters ihren Ursprung verdankten. Nur in ziemlich früher Zeit kann ein Judäer, der der Verfasser offenbar ist [1]), von seinem Volke Derartiges erzählt haben. Gegen einen fragmentarischen Charakter der Erzählung spricht sodann nicht nur ihre Einleitung v 1, durch die sie in einen größeren Zusammenhang eingegliedert ist, sondern auch ihre sprachliche und vollends sachliche Verwandtschaft mit J[1]. In dieser Beziehung ist namentlich die z. T. sogar wörtliche Berührung von v 27—30 mit 25 24-26 hervorzuheben, und daneben der Umstand, daß Thamar hier ähnlich wie 19 30-38 bei J[1] die Töchter Lots durch eine List zu Nachkommenschaft gelangt. RE, der J und E miteinander verband, hat das Stück schon im Zusammenhang des J vorgefunden. Denn 37 36 E und 39 1 J[2] können nie unmittelbar aufeinander gefolgt sein. Daß aber diese Verse beide erhalten blieben, ist nur erklärlich, wenn RE c 38 schon an seiner gegenwärtigen Stelle vor 39 1 vorfand, wo RJ das Stück in den Zusammenhang von J[2] eingeschaltet hatte [2]).

---

[1]) In vollem Sinne ist er das freilich, wie sich später zeigen wird, auch nicht.

[2]) Gegen die gleiche Abkunft von c 34 J und c 38 darf man nicht einwenden, daß Israel sich in beiden Stücken in verschiedener Weise zu den Kanaaniten stellt. Denn erstlich ist beidemal von geschichtlichen Vorgängen die Rede, die in verschiedenen Gegenden verschieden verliefen. Sodann handelt es sich in c 34 um die Verheiratung einer Israelitin mit einem Kanaaniten. Auch ist der Zorn Simeons und Levis nicht sowohl in dieser Aussicht, als vielmehr in der Entehrung ihrer

Als drittes gesellt sich zu diesen beiden Stücken in 35 22a die kurze Nachricht über Rubens Schandtat, in der der Jakobsspruch über Ruben 49 3 4 ebenso kommentiert und vorbereitet wird wie in der jahvistischen Version von c 34 der Spruch über Simeon und Levi. In ihrer Gesamtheit handeln diese Stücke von den vier älteren Leasöhnen, wobei sie, wenn auch jedes in verschiedener Weise, von geschlechtlichen Freveln erzählen, ein Thema, daß J^1 auch sonst zu behandeln pflegt (9 20-27 19). Daß sie aber aus J^1 stammen, läßt sich wenigstens für c 34 J und 35 22a noch in anderer Weise zeigen. Man kann nämlich c 34 J nicht trennen von den jahvistischen Spuren in 33 18-20, und ebensowenig kann man 35 22a von 35 21 trennen. In 33 18 19 35 21 finden sich aber spezielle Ausdrucksweisen des J^1, zu dem 34 30 das bedeutsame הכנעני והפרזי (13 7 Jdc 1 4) stimmt [1]). Konsequent wird man auch 33 17b zu J^1 ziehen müssen, der hier bei der Wanderung Jakobs wie früher bei den Wanderungen Abrahams (c 12 13) und Isaaks (c 26) die einzelnen Stationen aufzählte.

Bei J^1 ist es auch nicht auffallend, daß der starke Ringkämpfer von 32 23-33 in c 34 schon als ein alter Mann erscheint. Denn J^1 hat seine Stoffe nicht in so straffe Zusammenhänge gebracht wie J^2, und außerdem findet die Geschichte Jakobs bei ihm 32 23-33 (vgl. dort v 29) ihren Abschluß. J^1 ist somit auch in diesem Abschnitt der Genesis in ziemlichem Umfange nachzuweisen, und vermutlich ist er auch hier zum größten Teil erhalten.

9.

Joseph und seine Brüder nach J^2, E und P.

Gen 37 39—48 50.

In J^2 folgte auf die Geschichte von Jakobs Kampf mit Esau und Laban, der mit seiner glücklichen Rückkehr in die Heimat ein Ende nahm, unmittelbar die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern. Dazwischen standen bei J^2 höchstens einige Nachrichten über die

---

Schwester begründet. Endlich, und das ist die Hauptsache, wird die Tat der beiden von Jakob getadelt.

[1]) Vgl. auch 34 2 7 35 22 שכב את mit den Stellen 26 10 19 33 34. Betreffs 33 18 19 35 21 vgl. oben S. 88 89.

Edomiten und Horiten. Die Großzügigkeit und Geschlossenheit der Kompositionen des J^2 tritt hier besonders deutlich zutage. Mit E steht es in dieser Beziehung nicht wesentlich anders. Bei ihm war die Rückkehr Jakobs in die Heimat nur näher verumständet, indem er von einigen heiligen Stätten und Gräbern des mittleren Landes berichtete, noch mehr aber dadurch, daß Jakob zu den heidnischen Landesbewohnern sofort in den schärfsten Gegensatz trat und jede Verbindung mit ihnen abschnitt und sich zugleich vom Heidentum völlig lossagte. Von da ab ist aber E dem J^2 in der Geschichte Josephs und seiner Brüder völlig parallel, und abgesehen von kleinen Eintragungen aus P und einigen späten Zusätzen stammt diese Geschichte ganz aus J^2 und E.

Gen 37 39—41: Josephs Emporkommen nach J^2 und E.

Aus P stammt nur 37 1, und vielleicht v 2 abzüglich des אלה תלדות יעקב und der Zeitangabe, die wie 41 46a späten Ursprungs ist.

Die Verfeindung Josephs mit seinen Brüdern wird 37 3-11 zum Teil wenigstens nach J^2 erzählt, dagegen ist Josephs Wegführung nach Ägypten 37 12-36 39 1 in einem aus J^2 und E gemischten Text berichtet. Nach J^2 rettet Juda den Joseph vor der Ermordung durch die Brüder, indem er vorschlägt, ihn an Ismaeliten zu verkaufen, die in demselben Augenblick vorüberziehn. Die Ismaeliten verhandeln ihn weiter an einen ungenannten Ägypter. Nach E wird Joseph auf Rubens Rat in eine leere Zisterne geworfen. Wie er den Brüdern vorspiegelt, soll Joseph da verhungern, in Wahrheit will Ruben ihn heimlich retten. Während die Brüder essen, wird Joseph von vorüberziehenden Midianiten in der Zisterne gefunden und mitgenommen. Vergeblich sucht ihn Ruben, der über diesen Ausgang untröstlich ist. Die Midianiten verkaufen den Joseph an Potiphar, den Obersten der Scharfrichter des Pharao. Vergleicht man die Denkungsart Rubens bei E mit der Judas bei J^2, sowie die Umstände, unter denen Joseph beidemal nach Ägypten kommt, so erscheint E auch hier als der jüngere Autor. Von Wichtigkeit ist, daß die Szene 37 12 ff. nach J^2 in der Gegend von Sichem spielt, von wo Jakobs Wohnort etwas entfernt ist, nach E dagegen am Rande der Wüste und doch nahe bei Jakobs Wohnort, wobei man an Beersaba denken muß.

Über das אלה תלדות יעקב 37 2 vgl. S. 15 f.. Die Altersangabe steht 37 2 in Widerspruch mit נער. Sieht man von ihr ab, dann kann der Rest des Ver-

ses einheitlichen Ursprungs sein, weil die (übrigens nicht einmal notwendige) Beziehung der Suffixe in דבתם und אביהם auf אחיו kein Bedenken hat. Zu P paßt sodann die Bezeichnung der Bilha und der Zilpa als Frauen (16 3 30 4 9) Jakobs. Vgl. auch דבתם mit Num 13 32 14 37. Es ist ferner wahrscheinlich, daß P entsprechend seiner Aufzählung 35 22^{b}-26 die Söhne der Bilha und Zilpa als gleichaltrig mit Joseph betrachtete. Nicht wahrscheinlich ist das für einen späteren Bearbeiter. Vermutlich wurde auch bei P Joseph nach Ägypten verschlagen (vgl. 47 11) und zwar ebenfalls infolge einer Verfeindung mit seinen Brüdern, die er aus einer kindischen Unart Josephs erklärte. Zu J^2 E stimmt 37 2 nicht, weil Joseph v 12 ff. nach diesen Erzählern die Brüder bei der Heerde nur besucht, zu J^1 J^2 E nicht, weil nach allen dreien Joseph mit Zabulon und Issachar gleichaltrig war (30 14-24). — Mit der Altersangabe von 37 2 ist folgerichtig auch die von 41 46a dem P abzusprechen, wo überdies פרעה מלך מצרים auf einen späten Bearbeiter hinweist. Vgl. übrigens oben S. 12.

Anerkanntermaßen sind 37 13^{b} 14^{a} aus E genommen. Die Sätze unterbrechen aber einen im übrigen festgeschlossenen Zusammenhang, der von v 12—17 reicht und somit aus J^2 stammt. Dasselbe folgt aus v 22, den man ebenso einstimmig zu E rechnet. Hier weiden die Brüder am Rande einer Wüste, durch die nach v 28 E midianitische Karawanen nach Ägypten ziehen. Eine Wüste gibt es bei Sichem und Dothan nicht, und Wüsten, durch welche Karawanen nach Ägypten passieren, gibt es nur im Süden des Westjordanlandes. Man muß an die Wüste von Beersaba denken, weil Jakob später bei E in Beersaba wohnt (46 1 ff.). Daß Hebron v 14 b J^2 auf Korrektur beruht, ist schon S. 89 f. bemerkt. Ferner sind v 19 20 = J^2, weil v 22 = E. Bei E gibt es v 22 am Ort nur eine Zisterne, deshalb finden die (Wasser suchenden) Midianiten den Joseph v 28 E in der Zisterne, ohne daß das gesagt zu werden brauchte. Dagegen ist v 20 J^2 von vielen Zisternen die Rede. Vgl. auch v 19 הלזה, das nur noch 24 65 J^2 vorkommt. Zu E gehört auch v 18, der in v 19 J^2 nicht vorausgesetzt ist. Daß in v 21, der aus J^2 stammen muß, ראובן Fehler oder Korrektur für יהודה ist, wird allgemein zugegeben und ist aus der Vergleichung von v 22 evident.

Am Anfang der Erzählung stammt zunächst v 3 aus J^2. Vgl. ישראל und אהב (mit 25 28 J^2). Ihm gehört auch die כתנת הפסים, wie aus v 23 32 folgt. In diesen Versen steht der Ausdruck beidemal unmittelbar hinter bloßem כתנת und beidemal verrät er sich als jahvistisch. In v 23 ist את כתנת הפסים deutlich eingetragen, der Zusammenhang stammt aber aus E, weil für J^2 die Entkleidung Josephs hier verfrüht wäre. In v 32 sind die Verba וישלחו und ויביאו einander parallel, aber וישלחו את כתנת הפסים gehört zu J^2, bei dem die Brüder vom Wohnorte Jakobs weiter entfernt sind. Dagegen stimmt in v 3 das כי בן זקנים הוא לו weder zu E (vgl. 31 41), noch zu J^1 (30 14-24), noch zu J^2 (vgl. 31 38), der überdies den Benjamin im Unterschied von allen anderen Brüdern als ילד זקנים bezeichnet (44 20). Daß eine späte Hand hier eingegriffen hat, ist

auch wegen des nachfolgenden ועשה wahrscheinlich. Daß die Erzählung von den Träumen Josephs v 5—11 ohne weiteres dem E beizulegen sei, beruht auf einem unbegründeten Vorurteil. Daß J^2 von seinen Träumen erzählte, folgt aus v 19 20. In v 9 10 wird er deshalb am Worte sein, weil nach E Josephs Mutter schon tot ist (35 16-20). Vgl. auch v 10 השתחוה ארצה. Allerdings wird auch E von den Träumen berichtet haben. Aus ihm stammt wohl v 11. Denn hier ist ויקנאו בו (vgl. 30 1 E) als Steigerung des vorhergehenden שנא v 4 5 8 unmöglich, und der schwächere Ausdruck spricht als solcher für E.

Am Schluß stammt aus J^2 v 32, wie die Frechheit der Botschaft zeigt; vgl. auch die Doppelfrage (24 21 27 21). Ebenso steht es mit v 33 (vgl. v 20 und 44 28) und mit v 34 (vgl. 44 13) und v 35^a. Zu E gehört dagegen v 35^b, sodann v 31 (wegen כתנת) und in v 32 ויביאו.

Also J^2 = v 3, v 4—11 zumeist, v 12 13^a 14^b—17 19—21 25 וישאו וגו 26 27 $23^{b\beta}$ 28^a וימכרו וגו 32 (außer ויביאו) 33—35^a 39 1. E = v 13^b 14^a 18 22 $23^{ab\alpha}$ 24 25^a bis לחם 28^a bis הבור [1]) 28^b—31 35^b 36.

In der Erzählung von Josephs anfänglichen Schicksalen in Ägypten c 39—41 läßt RE seine beiden Quellen meistens abwechselnd zu Worte kommen. In c 39 berichtet er den Zusammenstoß Josephs mit der Frau seines Herrn und seine Versetzung in das Gefängnis wesentlich nach J^2, in c 40 die Begegnung, die er im Gefängnis mit den Höflingen des Pharao hatte, fast ganz nach E. Übereinstimmend erzählten J^2 und E von den Träumen des Pharao. Zunächst wird von den Träumen anscheinend nach J^2 berichtet (41 1-7), dann erzählt der Pharao sie dem Joseph anscheinend nach E (41 17-24) [2]). Aber in 39 1-6 und 41 25-57 sind überall J^2 und E miteinander vermengt, und so treten hier gewisse Differenzen der beiden Quellen deutlich hervor.

Bei J^2 gewinnt Joseph das Vertrauen des ungenannten Ägypters, an den er verkauft ist, so daß dieser ihn zu seinem Hausmeister macht. Später wird er von der Frau seines Herrn, deren ehebrecherische Zumutung er zurückgewiesen hat, bei ihm verleumdet, und sein Herr (verkauft) ihn darauf an den Obersten des königlichen Gefängnisses. Joseph gewinnt indessen auch die Gunst des Kerkermeisters, der ihn

---

[1]) In וימשכו ויעלו hat man mit Unrecht zwei Hände vermutet. Vgl. Jer 38 13.

[2]) Mit demselben Kunstgriff stellt RE c 30 31 die abweichenden Erzählungen des J^2 und des E über den Herdenerwerb Jakobs neben einander, einigermaßen auch in c 42 43 die abweichenden Berichte über die erste Reise der Brüder nach Ägypten.

zum Aufseher über die Gefangenen bestellt. Als solcher kommt er in Verkehr mit den beiden Höflingen des Königs, die zeitweilig gefangen gesetzt sind.

Bei E verwendet Potiphar, der Oberst der Scharfrichter, den Joseph zuerst zu seinem persönlichen Dienst, dann macht er ihn zu seinem Hausmeister. Als er in derselben Weise wie bei J^2 von der Frau seines Herrn verleumdet ist, muß er im Staatsgefängnis, das sich im Hause Potiphars befindet, die Gefangenen bedienen, und so auch die beiden Höflinge Pharaos.

Bei J^2 schlägt Joseph dem Pharao vor, er solle durch einen verständigen Mann die gesamte Ernte der guten Jahre aufsammeln lassen. Während der Hungersnot wird der Pharao durch diese Maßregel mit Ausnahme der Ländereien der Priester zum alleinigen Grundeigentümer Ägyptens, dem die Einwohner den Fünften von der Ernte als Pacht zahlen.

Bei E schlägt Joseph dem Pharao vor, er solle Beamte anstellen, die während der guten Jahre den Fünften von der Ernte aufsammeln.

In c 39 sind Vorstellungen und Sprache zumeist die des J^2. Für v 1 ff. ergibt sich das aus der Vergleichung mit den unzweifelhaft jahvistischen Versen 20—23. Aber aus E stammt v 1 פוטיפר bis הטבחים; v 4 וישרת אתו (40 4 E), v 6 ויעזב bis ביד יוסף (wogegen J^2 v 4 22 נתן בידו). Weiter stammt aus E v 7 ויהי אחר הדברים האלה, und in v 6 יפה תאר ויפה מראה (29 17 E), das auch für E auf einen ähnlichen Zusammenstoß mit der Frau seines Herrn hinweist. Variante aus E ist wohl auch v 10 das להיות עמה, das hinter לשכב אצלה unmöglich ist. Ferner paßt zu E der hohe Ernst von v 9^b, wenngleich אלהים hier an sich nicht beweisend ist. Von einer unverdienten Bestrafung Josephs durch seinen Herrn ist 40 15^b die Rede, welche Worte Dillmann mit Unrecht dem E abspricht. Vgl. dagegen dort auch בור (ebenso 41 14), wogegen J^2 39 20-23 andere Ausdrücke hat. Auf welche Weise Joseph nach J^2 in das Gefängnis kam, ist aus den Worten 39 20 nicht ganz klar. Staatliche Strafhaft ist im Altertum unbekannt, und wenn der Kerkermeister dem Joseph Gewalt über alle Gefangenen gibt, dann ist Joseph selbst schwerlich ein Strafgefangener. Vgl. v 20^b mit v 2^b. Man wird also wohl annehmen müssen, daß Joseph nach J^2 von seinem ersten Herrn an den Kerkermeister verkauft wurde. RE mußte eine solche Angabe in Rücksicht auf E unterdrücken. Gefangener ist Joseph allerdings 40 3^b, aber hier stammt אל בית הסהר וגו wohl nicht von J^2 (vgl. 39 20), sondern von RE. Denn mit 39 22 23 sind diese Worte kaum zu reimen. Aus J^2 stammt dagegen 40 1 von חטאו an (vgl. das מלך מצרים), der mit v 2 parallel ist, und v 5^b (oder vielleicht v 5 ganz). In v 7 werden die beiden Höflinge noch einmal in den Aus-

drücken des E charakterisiert [1]). Im übrigen zeigt c 40 die Sprache und die Vorstellungen des E. Vgl. besonders 40 15^a mit 37 28 E.

In c 41 stimmen v 8—17 in der Sache und im Ausdruck mit c 40 aufs stärkste überein. Aber in Einzelheiten erzählt der Pharao v 17—24 die Träume dem Joseph mehrfach anders als das v 1—7 geschieht. Hier klingt jahvistisch v 1 מקץ שנתים (8 6 45 6) und v 2—4 מראה (vgl. dagegen v 18 19 תאר). In v 25—57 gehen die beiden Quellen beständig nebeneinander her. Für die Scheidung kommt in Betracht der Parallelismus von v 34^b mit 47 24 26 J^2. Ferner sagt E für Getreide בר (vgl. 42 3 25) J^2 dagegen אכל (43 2 4 20 22 44 1 25). Von den parallelen Sätzen v 25^b 28^b erscheint der letztere als elohistisch (vgl. הראה Num 23 3, und v 28^a mit 42 14). Offenbar setzt v 28 auch den elohistischen v 16 (vgl. שלום פרעה mit 37 14) voraus, nicht aber den v 25^b. Vgl. weiter v 30^b כלה (mit Ex 33 5 E) und v 36 נכרת (mit Num 11 33 Jos 3 13 16 9 23 J^2). Sodann ist elohistisch v 41 ראה bei Ankündigung von etwas (27 27 31 50 Jos 6 2 8 1), v 44 בלעדי (v 16), v 37 וייטב בעיני (vgl. 34 18 und besonders 45 16 E). Ausdrücke des J^2 sind dagegen noch v 31 כבד, v 32 fin. מהר, v 38 רוח אלהים (Num 24 2), v 39 אחרי c. inf. (18 12 24 36 46 30 50 14 Ex 7 25). Aus J^2 werden deshalb stammen v 25^b 31 $32^{b\beta}$ 33 35^a (ursprünglich stand hier ויקבץ) 35^b אכל בערים 36 38 bis 40 $46^{b\beta}$ 48, aus E v 28 30 ונשכה וגו 34 $35^{b\alpha}$ 37 41 43^b 44 49.

Sodann kann E den Schwiegervater Josephs nicht ebenso genannt haben wie seinen früheren Herrn. Also werden v 45^a 50^b aus J^2 stammen. Vermutlich schwieg E mit Absicht von der ägyptischen Frau Josephs und verwandte deshalb den Namen seines Schwiegervaters in anderer Art. Von v 45^a sind v 42 43^a kaum zu trennen, und auch v 50^a 51 52 werden ihrer Grundlage nach von J^2 herrühren, gegen den das אלהים (vgl. S. 107) hier nichts beweist. Aber in v 51 ist „alle meine Mühsal“ wohl elohistische Variante zu „das ganze Haus meines Vaters“. Parallel sind endlich v 55 56^b und v 54^b 56^a 57. Der letzte Satz von v 56^b erscheint dabei als Vorbereitung von 47 13-27 J^2. Danach dürften v 55 56^b dem J^2, v 54^b 56^a 57 dem E beizulegen sein. — Über v 46^a vgl. oben S. 100.

Gen 42—44: Die beiden Reisen der Söhne Jakobs nach Ägypten nach J^2 und E.

Für die erste Reise (c 42) hat RE zumeist den Bericht des E zugrunde gelegt, für die zweite (c 43 44) fast ausschließlich den des J^2 gegeben. Was E über die zweite Reise berichtete, ist bis zu dem Moment, wo Joseph sich zu erkennen gibt, fast völlig verloren. Was

---

[1]) In v 20 passen die Worte יום bis לכל עבדיו scheinbar nicht in den Zusammenhang. Denn der Freudentag ist kein Tag für Hinrichtungen. Auffällig ist auch das הלדת, das an späteren Sprachgebrauch erinnert. Indessen wurden nach J^2 vielleicht beide Höflinge begnadigt, und das scheint auch v 20^b (im Unterschiede von v 19) zu besagen.

J^2 über die erste Reise berichtete, ergibt sich teils aus 42 1-13, wo J^2 mit E vermischt ist, teils aus den Gesprächen der Brüder mit Jakob (43 3-7) und mit Joseph (44 19-23).

Nach J^2 (42 1-13 teilweise) wirft Joseph den Brüdern zunächst vor, sie seien Kundschafter, und als sie erwidern, sie seien Brüder und nur gekommen, um Getreide zu kaufen, fragt er sie (nach 43 3-7 44 19-23), ob ihr Vater noch lebe und ob sie noch einen Bruder hätten. Sie sagen, der Vater sei alt, und der Bruder noch klein. Der Vater liebe ihn sehr, und für seine Mutter sei er allein übriggeblieben. Joseph sagte darauf, sie möchten den Bruder zu ihm bringen, er wolle ihm Gutes erweisen. Sie entgegnen, der Knabe dürfe den Vater nicht verlassen, sonst würde der Vater vor Gram sterben. Aber Joseph erklärt ihnen, er werde sie nicht wieder vor sich lassen, wenn sie nicht den Bruder mitbrächten. Auf der Rückreise öffnet einer der Brüder in der Herberge seinen Sack, um seinen Esel zu füttern, und findet dabei das von ihm bezahlte Geld, worauf die übrigen zu ihrem Schrecken dieselbe Entdeckung machen (42 27 28). Als später das Getreide aufgezehrt ist, fordert Jakob die Söhne auf, noch einmal nach Ägypten zu reisen. Sie eröffnen ihm, daß sie nur in Begleitung Benjamins vor dem Manne erscheinen dürften. Jakob ist darüber höchst unglücklich, willigt schließlich aber ein, als Juda sich für die Rückkehr Benjamins verbürgt. Dem entsprechend will nachher Juda an Stelle Benjamins Josephs Sklave werden, als Benjamin von Joseph des Diebstahls bezichtigt wird.

Auch bei E wirft Joseph den Brüdern vor, sie seien Kundschafter, und er fährt sie dabei hart an. Sie erklären, sie seien lauter Brüder und zwölf Söhne eines Mannes gewesen, ein kleiner Sohn sei noch zu Hause beim Vater und einer sei nicht mehr da. Daraufhin verlangt Joseph, sie sollten zum Beweise ihrer Rechtschaffenheit den noch lebenden Bruder zu ihm bringen. Um sie dazu zu zwingen, will er sie alle bis auf einen gefangen halten, der den Bruder holen soll, und zunächst setzt er sie auch alle ins Gefängnis. Dann zieht er mildere Saiten auf und behält nur den Simeon als Geisel zurück, droht ihnen aber den Tod an, falls sie ohne den Bruder wiederkehrten. Zu Hause angekommen erzählen sie das alles dem Vater und, weil Joseph ihnen besondere Wegzehr hat mitgeben lassen, entdecken sie da erst das Geld in ihren Säcken. Jakob gerät außer sich über die Aussicht, daß er zu Joseph und Simeon nun auch den Benjamin noch verlieren

soll, worauf Ruben erklärt, daß er mit dem Leben seiner beiden Söhne für Benjamin haften wolle.

Es entspricht der moralischen Strenge des E, daß Joseph die Brüder von vornherein hart behandelt, und daß die Brüder sofort nun ihre Schuld vor den Ohren Josephs bekennen, worin Ruben sie bestärkt (42 21 22). Wie gewöhnlich, kommt dabei auch die Gefühlswärme des E zum Ausdruck. Joseph, der, ohne daß die Brüder es ahnen, ihre Worte versteht, geht hinaus, um zu weinen (v 23 24), wogegen er bei J^2 erst weint, als er den Benjamin sieht (43 30).

Aus J^2 stammen anerkanntermaßen 42 27 28. Ursprünglich war hier erzählt, daß, nachdem einer der Brüder unterwegs in seinem Sack sein Geld wiedergefunden hatte, alle übrigen dieselbe Entdeckung machten (vgl. v 28 ויחרדו איש אל אחיו sowie 43 21). RE hat die Worte in Rücksicht auf v 35 E gekürzt. Dabei ist wohl in v 27 את שקו statt des von J^2 geschriebenen את אמתחתו eingedrungen, und in v 28 befremdet אלהים. In Rücksicht auf E ist sodann der aus J^2 stammende v 38 von seiner ursprünglichen Stelle (vor 43 3) entfernt (vgl. 44 25-29) und an 42 30-37 angeschlossen.

J^2 ist auch an 42 1-13 stark beteiligt. Vgl. v 2 הנה שמעתי (27 6), ונחיה ולא נמות (43 8), v 4^a (43 4 5), v 4^b פן יקראנו אסון (v 38 44 29), v 6 וישתחוו לו אפים ארצה (19 1), v 12 לא כי (18 15). Parallel sind v 1^b und v 2, v 3 6 אחי יוסף und v 5 בני ישראל, v 5 und v 6 die beiden ויבאו, v 6 הוא השליט על הארץ und הוא המשביר לכל עם הארץ, v 7 ויכירם und v 8 ויכר יוסף, v 9 מרגלים אתם und לראות את ערות הארץ באתם (vgl. zu beidem v 14 und v 12). An v 11^a schließt sich v 11^b nicht an, und in v 13 stört אחים אנחנו. In 43 3-7 J^2 und 44 19-23 J^2 ist freilich nicht die Rede davon, daß Joseph den Brüdern vorwarf, sie seien Kundschafter. Aber das begreift sich dort beidemal aus dem Zusammenhang, und J^2 muß so gut wie E die an sich doch unbegreifliche Forderung Josephs, die Brüder sollten den Jüngsten mitbringen, motiviert haben. Wie will man auch die Duplizität von v 12 14 anders erklären als durch die Zusammensetzung aus J^2 und E? Im übrigen dient der Vergleich von v 29—32 E zur Ausscheidung der elohistischen Bestandteile in v 9—14. Ich setze J^2 = v 1^a 2—4, v 6 (außer הוא השליט על הא'), v 7 von ויאמר an, v 8, v 9 (außer מרגלים אתם), v 10 11^a 12, und in v 13 ויאמרו אחים אנחנו. Das Übrige gehört zu E. In v 1 ist יעקב 2° vielleicht Korrektur aus ישראל, ebenso das יעקב in v 4. In v 3 ist בר, falls es nicht nach 47 14 in שבר zu ändern ist, aus E eingedrungen. In v 6 stimmt המשביר zu 41 56^b J^2, wo וַיַּשְׁבֵּר zu punktieren ist. Der vorhergehende Ausdruck wird aus E stammen. Er beseitigte wohl die Unwahrscheinlichkeit, daß der erste Minister des Pharao den Verkauf des Getreides im einzelnen besorgte.

Aus E ist in den Bericht des J^2 über die zweite Reise 43 14 (vgl. 42 24), ganz oder teilweise, und an unpassender Stelle 43 23^b eingetragen.

Gen 45 1—47 27: Die Übersiedlung der Familie Jakobs nach Ägypten nach J^2, E und P.

Zu P gehören nur 46 6 7, in 47 11 die Worte ויתן להם אחזה בארץ מ', in 47 27 בארץ מצרים und v 27^b. Jüngeren Ursprungs sind 46 8-27 und 47 5^b 6^a 7-10 und v 11 zunächst.

J^2: Als Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gibt, beruhigt er sie damit, daß Gott ihn vor ihnen hergesandt habe, um sie während der Hungersnot am Leben zu erhalten. Er fordert sie deshalb auf, ihren Vater nach Ägypten zu holen. Im Lande Gosen wolle er ihn ansiedeln und dort versorgen. Die Brüder holen darauf den Vater an seinem Wohnort ab, der jenseits Beersaba liegt. Aber in Beersaba macht Israel halt und opfert hier zum Abschied vom Lande Kanaan dem Gotte seines Vaters Isaak. Daraufhin eröffnet Jahve ihm, daß er mit ihm nach Ägypten ziehen und ihn (im Volke Israel) dereinst auch wieder heraufführen wolle. Israel schickt nun den Juda vorauf, um dem Joseph seine Ankunft zu melden, und Joseph begrüßt den Vater im Lande Gosen. Dann benachrichtigt Joseph den Pharao von der Ankunft seines Vaters und seiner Brüder und stellt ihm die Brüder vor. Sie bekennen sich als Hirten, und auf ihre Bitte erlaubt der Pharao ihnen, sich in Gosen niederzulassen, wo Joseph sie samt ihrem Vater versorgt. Die Hungersnot dauert unterdessen an, und Joseph benutzt sie, um den Pharao zum alleinigen Grundeigentümer im Lande und die Einwohner zu Hörigen des Pharao zu machen.

E: Joseph sagt den höchst erschrockenen Brüdern, Gott habe ihn nach Ägypten gesandt, um ihn zum Herrn in Ägypten zu machen. Bei der Erkennungsszene weint er so laut, daß es im Palast des Pharao gehört und hierdurch die Ankunft der Brüder Josephs dem Pharao bekannt wird. Der Pharao ladet darauf die Brüder durch Joseph ein, mit ihrem Vater zu ihm zu kommen, und verspricht ihnen, er wolle sie mit dem besten Gut Ägyptens versorgen. Joseph bestellt Wagen, auf denen die Brüder den Vater und ihre Familien in Beersaba abholen, und Gott fordert den Jakob in nächtlicher Offenbarung auf, nach Ägypten zu gehen. Er wolle ihn dort zu einem großen Volke machen, und Joseph solle dem Vater die Augen zudrücken.

46 8-27 findet sich eine namentliche Aufzählung der 70 Seelen, mit denen Jakob nach Ägypten kam. Diese Liste hat in P keinen Platz neben Ex 1 1-5 P und ist eine späte Komposition, die zumeist auf Num 26 beruht. Vgl. unten zu

Num 26 und übrigens Wellhausen, Kompos. 51 182 183 201, Proleg. [5] 380 Anm. 1, sowie Kuenen, Onderz. I^2 69 317.

Auf die jahvistischen Verse 47 1—4 folgt in der LXX εἶπεν δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσήφ und sodann der jahvistische v 6^b. Das alles ist als jahvistischer Zusammenhang anzusehen. Weiter folgt in der LXX ein Plus: ויבאו מצרימה אל יוסף יעקב ובניו וישמע פרעה מלך מצרים. Hieran schließen sich in der LXX v 5 6^a 7—11. Diese Verse fügen sich mit jenem Plus zu einem wesentlich einheitlichen Tenor zusammen, den man dem P beilegt. Ich glaube aber oben S. 13 bewiesen zu haben, daß v 7—10 nicht von P herrühren, und auch der Rest, der von v 7—10 nicht zu trennen ist, stimmt nicht zu P. Nur das ויתן להם אחזה בארץ מצ׳ v 11 kann ihm entnommen sein (vgl. oben zu 37 2), aber diese Worte unterbrechen den Zusammenhang, und im übrigen ist die Sprache anderer Art. Das יעקב ובניו im Plus der LXX und das אביך ואחיך v 5 11 sind verschieden von 46 7, woran Wellhausen den ganzen Abschnitt anschließen will. Dagegen stimmt das פרעה מלך מצרים zu der Interpolation v 41 46^a, wo auch v 10^b wiederkehrt. Somit scheinen alle diese Verse von dem Urheber der Schöpfungsära zu stammen, der neben seinem chronologischen Interesse auch noch andere verfolgte. An Stelle von Gosen setzte er den besten Teil Ägyptens, und neben den Brüdern ließ er auch dem Vater die Ehre einer Begrüßung durch den Pharao zuteil werden. Unsicherer Herkunft ist in v 11 das בארץ רעמסס, das zu במיטב ארץ מ׳ nicht stimmt. Möglicherweise ist es ein Trümmerstück aus J^1, der Ex 1 11 12 37 von Ramses zu reden scheint.

In c 45 wollen Wellhausen und Dillmann den J^2 nur in v 1 (vgl. 43 31), v 4^b 5^a (מכרתם אתי), in einigen Worten von v 7, sodann in v 10 (vgl. 46 28 33), v 13 14 (vgl. 46 29 und dagegen v 15 E) und v 28 erkennen. Sie lassen sich dabei durch das אלהים bestimmen, das sich allerdings v 5 7 8 9 im Munde Josephs findet. Aber v 5^b ist von v 5^a schwer zu trennen, und v 5^b 7^a werden in v 8^a nicht vorausgesetzt. Man muß daher das אלהים, das auch 50 24 bei J^2 im Munde Josephs wiederkehrt, wohl dahin erklären, daß Joseph nach der Meinung des J^2 Ägypter geworden war, — was für die Herkunft des Erzählungsstoffes vielleicht von Bedeutung ist. Von 5^b ist sodann v 6 nicht zu trennen, und von diesem nicht v 11, der seinerseits durch שם mit v 10 zusammenhängt. Man vgl. ferner in v 7 החיה und פליטה (32 9 Ex 10 5), in v 9 כה אמר (nur bei J^2 von menschlicher Rede) und v 9 13 מהר. In v 27 unterbrechen die Worte וידברו bis אליהם den Zusammenhang von v 26 mit dem Rest des Verses. Sie stammen aus J^2 (Num 11 24 22 7), zu dem sie auch inhaltlich passen. Dagegen stammt aus E v 2 als Vorbereitung von v 16 ff., ferner v 3, weil unvereinbar mit 43 27 44 19 20, sodann v 8 sowie v 15. Bei J^2 weint Joseph über Benjamin, bei E über alle seine Brüder. Zumeist stammen also v 1—15 aus J^2. Das ist auch deshalb anzunehmen, weil nach v 16 ff. E der Pharao die Überführung der Familie Jakobs nach Ägypten anordnet und ihre Versorgung übernimmt. Bei J^2 erfährt der

Pharao von Josephs Vater und Brüdern dagegen erst bei ihrer Übersiedelung (46 31 ff). In v 19—21 hat Dillmann eine jüngere Bearbeitung erkannt, die sich auch im vorliegenden Wortlaut von 46 5 bemerkbar macht, wonach Joseph auf Pharaos Befehl (vgl. dagegen 45 27) dem Jakob Wagen schickt. Die Wagen stammen aber aus E, weil sie erst in Beersaba 46 5 gebraucht werden.

In 46 1—5 sind nämlich elohistisch v 2 (außer ישראל), und zumeist wenigstens v 3 (wegen אנכי האל und dem mit 21 13 18 stimmenden כי לגוי וגו). Hier ist Jakob noch nicht entschlossen, nach Ägypten auszuwandern, er wohnt also auch gewiß in Beersaba, wo ihn die Wagen v 5 abholen und wo er schon 37 12 ff. bei E vorgestellt ist. Anderen und zwar jahvistischen Ursprungs ist v 1^a, wo Israel bereits auf der Reise ist und in Beersaba nur Station macht. J^2 muß dann aber auch erzählt haben, weshalb er hier haltmachte. Der Zweck kann nur die Opferfeier v 1^b gewesen sein. Israel nimmt mit ihr an der Grenze des Landes Abschied von ihm, er opfert hier dem Gott Isaaks (vgl. die Furcht Isaaks 31 53 J^2), weil auch nach J^2 (26 24) Isaak hier gewohnt hatte. Aber Jahve sagt ihm v 4^a, daß er mit ihm hinabziehen und ihn (im Volke Israel) wieder heraufführen wolle. In v 2 ist ויאמר אלהים לישראל aus ויאמר יהוה לישראל und ויאמר אלהים ליעקב komponiert, und sodann gehört v 4^a zu J^2, weil er den Zusammenhang von v 3 mit v 4^b unterbricht. Zu v 5 vgl. 31 17 42 26.

Anerkanntermaßen gehören zu J^2 46 28—47 4 5^a (nach LXX) 6^b und v 27^a (außer בארץ מצרים), der eigentlich Temporalsatz zu v 29 ist. Jahvistisch ist aber auch v 12 (vgl. 45 11), an den v 13—26 sich gut anschließen. Diese Verse haben jahvistische Sprache. Das Verbum חזק v 20 findet sich bei J^2 auch 41 56^b neben dem Adjektiv כבד 41 31 43 1 47 4. Sachlich kommen v 24 26 auf eine Parallele zu 41 34 E hinaus.

Gen 47 28—48 22 49 29—50 26: Jakobs Abschied, Tod und Begräbnis nach J^2, E und P.

P = 47 28^b 48 3-6 (49 28 ויברך וגו?) 49 29-32 (zum Teil) v 33 (zumeist) 50 12 13 (zumeist). Späten Ursprungs sind 47 28^a 48 7, und vielleicht auch 50 22^b.

J^2: Als Jakob sein Ende nahe fühlt, läßt er den Joseph rufen und sich von ihm ein Begräbnis im Lande Kanaan eidlich zusichern. Darauf segnet er die beiden Söhne Josephs, denen er ein einzigartiges Glück verheißt. Obwohl er erblindet ist, findet er den Ephraim aus den beiden heraus und, um den späteren Vorrang des Stammes Ephraim vor dem Stamme Manasse zu weissagen, legt er trotz des Einspruchs Josephs auf ihn, den jüngeren, die rechte Hand und auf Manasse die linke. Nach seinem Tode bringt Joseph mit Erlaubnis des Pharao in einem großen Geleit die Leiche in das Grab, das Jakob sich im mittleren Westjordanlande gegraben hatte. Auf dem Wege dahin hält

er jenseits des Jordans eine Totenklage von sieben Tagen. Als er nach Ägypten zurückgekehrt ist, bieten die Brüder sich ihm zu Sklaven an. Er beruhigt sie aber und verspricht ihnen, sie auch weiterhin zu versorgen. Vor seinem Tode weissagt er den Brüdern die dereinstige Rückkehr in das Land Kanaan.

E: Dem Joseph wird gemeldet, daß sein Vater krank ist. Er geht darauf zu ihm und nimmt den Manasse und den Ephraim mit sich. Der Großvater liebkost die Knaben und segnet den Joseph, indem er die beiden Knaben segnet und ihnen große Nachkommenschaft verheißt. Dabei kündigt er dem Joseph die Heimkehr in die Heimat an, und im Blick darauf verleiht er dem Joseph Sichem, das er mit seinem Schwert und Bogen erobert habe. Nach Jakobs Tode läßt Joseph die Leiche einbalsamieren, und 70 Tage lang wird Jakob von den Ägyptern beweint, worauf auch E erzählt haben wird, daß Joseph die Leiche nach dem Lande Kanaan brachte. Später besorgen die Brüder, er möchte an ihnen jetzt noch Rache nehmen, worüber er sie unter Tränen im Hinweis auf die göttliche Vorsehung beruhigt. Er stirbt 110 Jahre alt, nachdem er Urenkel gesehen hat, und sterbend läßt er sich für die Zeit der von Jakob verheißenen Rückkehr die Überführung seiner Leiche in die Heimat eidlich zusichern. Auch seine Leiche wird daraufhin einbalsamiert.

P: Als Jakob dem Tode nahe ist, erzählt er dem Joseph, daß El Schaddai ihm in Luz-Bethel verheißen habe, er solle der Stammvater eines Volkes werden, dem er das Land zu ewigem Besitz geben wolle (vgl. 35 9-12). In bezug darauf adoptiert Jakob die beiden Söhne Josephs, d. h. er erhebt sie zu Stammvätern in Israel. Sodann befiehlt er allen seinen Söhnen, ihn in der Höhle Makpela bei den übrigen Vätern und Müttern Israels zu begraben, wonach die Söhne bei seinem Tode handeln.

Über 47 28a vgl. oben S. 13, über 48 7 S. 9 f, über 49 29-32 und 50 13 S. 11. In 49 33 gehört der zweite Satz zu J^2. — In 50 22 fügt sich die Angabe der Lebensdauer Josephs in den Zusammenhang. Aber das ויחי erinnert an den Urheber der Schöpfungsära. Anders steht es mit der Angabe 50 26 (vgl. Dt 34 7 Jos 24 29). Bemerkenswert ist, daß P 48 5 den Ephraim sofort an erster Stelle nennt. Vgl. darüber zu Jos 17 1.

Aus J^2 stammen deutlich 47 29-31, und entsprechend dem וישתחו על ראש המטה v 31 wird auch in 48 2 das וישב על המטה und 49 33 das ויאסף רגליו אל המטה zu J^2 gehören. Dagegen gehören zu E 48 1 2a. Denn 48 1

ist parallel zu 47 29 J² und 47 28b P. Vgl. auch v 2a יעקב mit v 2b ישראל. Vor v 2b muß freilich auch J² die Einführung der Söhne Josephs bei Jakob erzählt haben. In 48 8-22 ist die Unterscheidung von J² und E dadurch erschwert, daß das יעקב des E hier überall in ישראל geändert ist. Aber das אלהים im Munde Jakobs (v 11 15 21) und andere sprachliche Kennzeichen beweisen, daß E benutzt ist, woneben andere Kennzeichen den J² verraten. Ausgehend von dem Parallelismus von v 10b mit v 13 hat Dillmann überzeugend nachgewiesen, daß v 9b 10a 13 14 17—19 zu J² und v 8 9a 10b—12 15 16 21 22 zu E gehören. Ich kann Dillmann nur darin nicht beistimmen, daß er v 20 wegen des אלהים zwischen J² (= aα b) und E (= aβ) verteilen will. Denn ohne Zweifel sprach Israel auch bei J² ein Segenswort über die beiden Söhne Josephs, und RE muß es erhalten haben, um so mehr, als er in v 8—22 den gesamten Wortlaut der beiden Quellen wiedergegeben hat. Das אלהים kann in v 20 deshalb nicht gegen J² zeugen, weil der Spruch offenbar nicht vom Erzähler geprägt, sondern dem Volksmunde entnommen ist. Daß E in v 22 einen älteren Spruch benutzt, ist oben zu c 34 (S. 95) bemerkt.

In c 50 stammen v 1-4aα großenteils aus E, v 4aβ-11 14 in der Hauptsache aus J², v 15-22a 23-26 wiederum zumeist aus E. Für jahvistisch halte ich v 2b 3a. Vgl. ישראל v 2b, und מלא v 3a (Ex 7 25) gegen עבר v 4aα. Die 40 Tage von v 3a und die 7 Tage von v 10 sind den 70 Tagen von v 3b parallel, und v 2b erscheint als Variante zu v 2a. Aus E stammt wegen רכב und פרשים vielleicht v 9a. Sodann ist v 18 (vgl. 44 16) jahvistische Parallele zu v 16 17. Dem J² gehört aber auch v 21 (vgl. 45 11 37 35), vermutlich die letzten Worte von v 20 (החיה) und namentlich v 24. Die Verheißung der dereinstigen Heimkehr, die Joseph hier den Brüdern gibt, ist in v 25 E nicht vorausgesetzt, hat aber bei E ihre Parallele an der entsprechenden Verheißung Jakobs 48 21. Das פקד יפקד stimmt nicht nur zu v 25 48 21, sondern auch zu Ex 3 16 J². Außerdem weist auf J² der Eid Jahves. Daß Joseph bei J² auch nach dem Wiedererkennen den Gottesnamen אלהים gebrauchte, hat sich schon bei c 45 (vgl. S. 107) gezeigt. — Das Grab Jakobs lag nach v 5 11 J² im Westjordanlande, das allein ארץ כנען heißt und כנעני zu Einwohnern hat. Wenn gleichwohl v 10 die Klage um Jakob östlich vom Jordan gehalten wird, so hat J² das nur wegen des Namens Abel Miṣraim angenommen. Immerhin muß er das Grab hiernach im mittleren Lande gesucht haben, wo Jakob bei ihm zuletzt wohnte, ob gerade bei Sichem (vgl. 33 19 Jos 24 32 E), ist zweifelhaft. Jedenfalls beruht 47 30 J² das Suffix in בקברתם auf Korrektur. Denn nach 50 5 J² hatte Jakob sich sein Grab selbst gegraben. Wo E das Grab Jakobs suchte, ist völlig ungewiß.

10.

Der Segen Jakobs.

Gen 49 1–28.

In der Erzählung von Joseph und seinen Brüdern c 37 39—50 kann ich keine sichere Spur von J[1] entdecken, wogegen er in Ex 1 ff. wieder auftaucht. Nach c 38 J[1] (vgl. S. 96 f.) muß man auch vermuten, daß er die Übersiedlung der Israeliten nach Ägypten in wesentlich anderer Weise erzählte als J[2] und E, und darin wird es begründet sein, daß RJ ihn hier beiseite ließ [1]). Eine Sonderstellung nimmt aber in c 37 39—50 der Segen Jakobs 49 1-28 ein. Im Zusammenhang von J[2] oder E hat er keinen Platz. Denn weder J[2] noch E hätten einen besonderen Segen über Joseph und seine Söhne 48 8 ff. vorausschicken können, wenn sie die Dichter von 49 1-28 wären oder wenn sie das Stück auch nur in ihre Erzählung aufgenommen hätten. Dagegen besteht unverkennbare Beziehung zwischen c 35 22a 34 J[1] und 49 3 f. 5-7. Der Dichter des Segens Jakobs kann freilich auch J[1] nicht sein. Ich habe schon oben (S. 95) bemerkt, daß J[1] 34 30 31 die Tat Simeons und Levis viel milder beurteilt als das 49 5-7 geschieht. Auch ist das Schicksal Simeons nach Jdc 1 3 17 J[1] keineswegs ein so unglückliches, wie es der Fluch Jakobs 49 7 bestimmt. Ebensowenig können 49 3-7 auf Grund von 35 22a 34 gedichtet sein. Es ist undenkbar, daß ein späterer Dichter aus c 34 J[1] einen solchen Zorn gegen Simeon und Levi geschöpft hätte, wie er 49 5-7 zu Worte kommt. Offenbar weiß der Dichter auch mehr von den Ereignissen, auf die er nur anspielt, als der Erzähler von c 34 wenigstens wissen möchte. Vielmehr ist die bittere Erinnerung an einen unglücklichen Krieg Simeons und Levis gegen Sichem der Grund der Leidenschaft, mit der Jakob sich von diesen beiden Söhnen lossagt. Es bleibt also nur die Möglichkeit, daß J[1] den Segen Jakobs in sein Werk aufgenommen und in 35 22a 34 einen vorbereitenden Kommentar für die Sprüche über Ruben, Simeon und Levi gegeben hat.

Ist J[1] somit jünger als der Segen Jakobs, dann ergibt sich hieraus

[1]) Der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten ist geschichtlich, aber die Vorstellung, daß Jakob mit seinen Söhnen dorthin übergesiedelt sei, braucht nicht alt zu sein. Das Grab Jakobs im Lande Kanaan ist wohl älter und es schließt seine Auswanderung nach Ägypten aus.

eine obere Grenze für die Bestimmung seines Zeitalters. Wellhausen findet mit Recht, daß der Spruch über Joseph in v 26 einen längeren Bestand des Nordreichs voraussetze, und in den Pfeilschützen, die den Joseph v 23 hart bedrängen, sieht er die Damascener. Auch das halte ich für richtig, und zwar deshalb, weil der Spruch über Dan v 16—18 frühestens aus einer Zeit stammen kann, die etwa ein Jahrhundert von der Gründung des Nordreichs absteht. Es heißt hier von Dan, daß er sein Volk richte, d. h. daß der Stamm im Innern seine Selbständigkeit behaupte, als ob er (noch) einer der Stämme Israels wäre. Daneben sucht er sich im Kleinkriege seiner Unterdrücker zu erwehren. Daß es ihm gelinge, ist ein warmes zeitgeschichtliches Interesse des Dichters, wie der innerhalb des Stückes einzigartige Ausruf des Volksvaters „Auf Deine Hülfe warte ich, o Jahve" verrät. Diese Unterwerfung Dans wird man schwerlich vor den Ereignissen von 1 Reg 15 19 20 ansetzen dürfen, die etwa an das Ende des 10. oder den Anfang des 9. Jahrhunderts fallen. Sie liegt für den Dichter von Gen 49 16 17 aber schon ziemlich weit dahinten. Deshalb kann der Segen Jakobs kaum älter sein als die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts, und J^1 kaum älter als die zweite.

Im Alten Testament bedeutet כאחד mit folgendem מן oder dem Genitiv stets die Vergleichung mit einer Kategorie, zu der das Verglichene nicht gehört. Vgl. Jos 10 2 Jdc 16 7 11 17 11 1 Sam 17 36 2 Sam 2 18 9 11 13 13 Ez 48 8 Ob 11 Job 2 10 Ruth 2 13 2 Chr 18 12. Danach muß man das כאחד שבטי ישראל 49 16 verstehen.— Angespielt wird auf die Unterwerfung der Daniten unter aramäische Herrschaft auch Jdc 18 7 (lies mit LXX ארם), wie Wellhausen (Composition[3] 367) bemerkt hat. Vorausgesetzt ist sie auch in dem Spruch von 2 Sam 20 18 19 (LXX), nach dem die Leute von Abel und Dan (unter fremder Oberherrschaft) echte Israeliten geblieben waren. Dieser Sinn des Spruches ergibt sich daraus, daß der Erzähler v 14 15 die Stadt Abel zu dem aramäischen Reiche von Bet Ma'aka rechnet. Da die weise Frau von Abel den Spruch nun gar als einen alten bezeichnet, so folgt weiter, daß die Erzählung von 2 Sam 20 wohl 200 Jahre jünger ist als David.

11.

Die Einleitung der Geschichte Moses.

Ex 1 1—7 7.

Von Ex 1 ab ist die Analyse der hexateuchischen Erzählung bisher weit weniger zu befriedigenden Resultaten gekommen als in der

Genesis. Zum Teil ist das darin begründet, daß die späteren Bücher des Hexateuch viel weniger untersucht sind als das erste. Der Hauptgrund ist aber der, daß in den meisten Abschnitten der Genesis, abgesehen von P, nur zwei Quellenschriften miteinander kompiliert sind (J¹ J² oder J² E oder J¹ E), die sich meistens leicht voneinander sondern lassen, seltener dagegen (wie in Gen 30 31) J¹ J² E in leicht erkennbarem Widerspruch nebeneinander erscheinen. In den Büchern Exodus, Numeri und Josua sind aber diese drei älteren Quellen in manchen Abschnitten miteinander kompiliert, und der dreifache Faden ist von den Exegeten deshalb nicht erkannt, weil sie von der Genesis her mit nur zwei älteren Quellen zu rechnen gewohnt waren. Im einzelnen ist freilich die Wiederherstellung von drei mit einander verwobenen und dabei relativ gleichartigen Erzählungsfäden auch schwieriger als von zweien, indessen sind die drei älteren Erzählungsfäden schon im ersten Abschnitt des Exodus mit Sicherheit neben P nachzuweissn.

J¹, J² und E in Ex 1—4: Israels Not in Ägypten, Moses Geburt und Jugend, seine Flucht und seine Berufung.

Aus diesen drei Quellen stammen 1 6, v 7 teilweise, v 8—12, v 14 teilweise, v 15—2 22 und v 23—25 teilweise, sodann c 3 und 4 ganz.

In c 1 2 wird nach den älteren Quellen folgendes erzählt. Nach dem Tode Josephs und seiner Brüder wachsen die Nachkommen Jakobs in schneller Vermehrung zu einem Volke heran. Ein neuer König von Ägypten, der von Joseph nichts weiß, gerät darüber in Besorgnis, daß die Israeliten seinem Reiche gefährlich werden könnten. Um ihrer Vermehrung Einhalt zu tun, zwingt er sie zu Fronarbeiten. Der Erfolg dieser Maßregel ist aber ein gegenteiliger, deshalb befiehlt der König den (ägyptischen) Hebammen, die den israelitischen Frauen beistehen, jeden israelitischen Knaben bei der Geburt zu töten. Indessen führen die gottesfürchtigen Hebammen diesen Befehl nicht aus. Da erläßt der König an alle seine Untertanen das Gebot, jeden israelitischen Knaben in den Nil zu werfen. Unter diesen Umständen wird Mose geboren. Eine Zeitlang hält seine Mutter ihn versteckt, dann setzt sie ihn aus, er wird aber von der Tochter des Pharao gefunden und aufgezogen. Herangewachsen sieht er die Not seiner Volksgenossen, und eines Tages erschlägt er einen Ägypter, der einen Israeliten mißhandelt. Infolge dieser Tat muß er fliehen und kommt

zufällig in Beziehung zu dem Priester von Midian, der ihm eine seiner Töchter, die Ṣippora, zur Frau gibt.

In dieser inhaltreichen Erzählung finden sich viele Varianten, die auf verschiedene Autoren hinweisen. Ihre Analyse ist aber schwierig und nur innerhalb gewisser Grenzen möglich, und die Richtung, in der man suchen muß, ergibt sich aus ihrer Fortsetzung, c 3 4, der Erzählung von Moses Berufung. Hier erzählte

J[2]: Als Mose die Schafe seines Schwiegervaters weidet, kommt er an den Sinai, wo er einen brennenden Dornbusch erblickt. Neugierig will er herantreten, da weist Jahve ihn zurück mit der Aufforderung, die Schuhe auszuziehen, weil hier ein heiliger Boden sei. Er erklärt ihm sodann, daß er das Elend seines Volkes angesehen und sein Geschrei gehört habe und daß er nun herabgekommen sei, damit er, Jahve, es aus Ägypten nach dem Lande Kanaan hinaufführe. Mose soll nach Ägypten zurückkehren und dies den Ältesten Israels eröffnen. Sodann soll er mit ihnen zum Könige von Ägypten gehen und für das Volk einen Urlaub zu einer Festfeier in der Wüste verlangen. Er sagt ihm dabei voraus, daß der König sich dem freilich widersetzen werde, indessen werde er ihn durch seine Wunder (נפלאות) zum Nachgeben zwingen. Mose beurlaubt sich darauf von seinem Schwiegervater unter dem Vorwande, daß er sich in Ägypten nach seinen Verwandten umsehen wolle. Ohne Weib und Kind mit sich zu nehmen, geht er nach Ägypten und teilt den Ältesten Israels mit, daß Jahve sich seines Volkes nunmehr annehmen werde.

E: Auch hier erscheint Gott dem Mose in einem brennenden Dornbusch, aber der heilige Berg heißt Horeb. Sodann ruft Gott den Mose bei Namen und gibt sich ihm als der Gott der Väter zu erkennen, worauf Mose in heiliger Scheu sein Gesicht verhüllt. Weiter erklärt Gott ihm, daß das Geschrei der Israeliten zu ihm gedrungen sei und daß er ihn zum Pharao senden wolle, damit er, Mose, die Söhne Israels aus Ägypten herausführe. Indessen hält Mose Gott lauter Zweifel entgegen. Einem ersten Zweifel an seiner Tauglichkeit begegnet Gott mit der Verheißung des Zeichens (אות), daß Israel nach dem Auszuge aus Ägypten an eben dieser Stelle in einer Opferfeier Gott seinen Dank abstatten werde. Die weitere Frage Moses, wie er den Gott der Väter, der ihn gesandt habe, den Israeliten näher bezeichnen solle, beantwortet Gott mit der Offenbarung des Namens

Jahve. Sodann muß E von Wundern erzählt haben, die Mose, um den Widerstand des Pharao zu überwinden, in Ägypten tun sollte. Endlich will Mose den Auftrag Gottes ablehnen, weil er nicht reden könne. Vergeblich verheißt Gott ihm, daß er mit seinem Munde sein wolle, Mose sagt ihm förmlich auf. Da bestellt Gott zum Wortführer für ihn seinen Bruder, den Leviten Aharon, den er ihm aus Ägypten entgegensenden werde. Übrigens solle Mose „diesen Stab da" in seine Hand nehmen, mit dem er die Wunder (אתות) tun solle. Wirklich kommt Aharon dem Mose am Gottesberge entgegen, und Mose erzählt ihm alle die Worte Gottes und die Wunder, die er ihm aufgetragen habe. Dann geht er, ohne zu seinem Schwiegervater zurückzukehren, mit Aharon nach Ägypten, und Aharon verkündet dem Volke alle Worte Gottes.

Nach einer dritten Version, die nur fragmentarisch erhalten ist, eröffnet Jahve dem Mose in M i d i a n , daß er nunmehr nach Ägypten zurückkehren solle, weil alle die Männer gestorben seien, die ihm nach dem Leben trachteten (4 19). Mit diesem Befehl verband Jahve für Mose jedenfalls den Auftrag, Israel aus Ägypten zu befreien. Zu dem Auftrag, wie dieser Erzähler ihn berichtete, gehörte die Weisung, daß die israelitischen Weiber sich beim Auszuge von den Ägypterinnen goldene und silberne Kleinode und Festkleider leihen sollten, um damit ihre Söhne und Töchter zu schmücken (3 21 22). Auch hiernach sollte Mose vom Pharao nur Urlaub zu einer Festfeier verlangen. Von demselben Erzähler werden auch die unmittelbar folgenden Verse (4 1-9) stammen, nach denen Jahve den Mose Zeichen (אתות) lehrte, damit er durch sie beim Volke Glauben gewänne. Als Mose sich mit seinem Weibe und seinem Sohne auf den Weg macht, nimmt er „den Gottesstab" in seine Hand, und Jahve ermahnt ihn, an alle die Wunderkraft (מפתים) zu denken, mit der er ihn ausgestattet habe, daß er sie vor dem Pharao beweise. Freilich werde der Pharao auch so das Volk nicht beurlauben wollen, dann aber solle Mose ihm in Jahves Namen der Sterben der Erstgeburt ankündigen. Unterwegs will Jahve den Mose plötzlich töten, weil er nicht beschnitten ist, aber sein Weib rettet ihn, indem sie statt seiner seinen Sohn beschneidet und ihn damit zu ihrem Blutsbräutigam macht (4 20-26). In Ägypten angekommen gewinnt Mose durch die Zeichen den Glauben des Volkes. Man muß diese Version, die augenscheinlich die älteste ist, auf J[1] zurückführen.

Um die Analyse von Ex 1 1—7 7 hat sich neben Wellhausen besonders verdient gemacht A. Jülicher in seiner Dissertation: Die Quellen von Exodus 1—7 7 (Halle 1880).

In 3 1-3 sind J^2 und E miteinander vermischt, wenngleich J^2 vorwiegt. Vgl. v 1 היה רעה את צאן (Gen 30 36), v 2 מלאך יי, v 3 סור (Gen 19 2 3), נא ו (3 18 4 18 Gen 18 21 50 5). Für E kommt dagegen in Betracht v 1 הר האלהים und der Name חרב, der sich in JE nur noch 17 6 33 6 E findet. Allerdings stammt v 3^b מדוע לא יבער הסנה von anderer Hand als der anscheinend jahvistische v 2^b והנה הסנה בער וגו׳. Danach ist anzunehmen, daß v 3^b aus E genommen ist, und E so gut wie J^2 von dem סנה redete, was eine Anspielung auf סיני ist. Indessen ist der Name סיני aus einer Reihe von Stellen für J^2 gesichert, und J^2 will ihn hier wohl wie manche andere Namen durch eine bloße Anspielung erklären (vgl. S. 82), wogegen E den סנה aus ihm übernahm (vgl. auch Dt 33 16). Deshalb wird der im Deuteronomium (vgl. auch 1 Reg 19 8) übliche Name חרב aus E stammen. Im weiteren gehören zu J^2 3 4^a 5 7 8, in v 9 ועתה, sodann v 16—20 4 18 29 (ohne ואהרן) und der vorletzte (vgl. 3 7) oder die beiden vorletzten Sätze (vgl. v 16) von 4 31 [1]). Alle diese Stücke erweisen sich durch Sprache und Vorstellungen als zu J^2 gehörig und dabei hängen sie untereinander eng zusammen. In 3 16-20 sind v 18—20 von v 16 17 nicht zu trennen. Sprachlich vergleiche man hier v 18 19 מלך מצרים, v 18 נלכה נא—ו, v 20

---

[1]) Daß die Aufzählung der Völker Palästinas 3 8 17 ursprünglich aus Dt 20 17 stamme, danach Dt 7 1 wiederholt sei und überall sonst von jüngerer Hand herrühre, ist eine Behauptung E Meyers (ZATW 1881 124 f.), mit der er eine unbegründete Bemerkung Wellhausens (Compos. S. 86) kritiklos hinnimmt und überbietet. Die Aufzählung ist weder bei J^2 Ex 3 8 17 23 23 33 2 34 11 Jos 3 10 9 1 anzufechten, noch bei E Ex 23 28 Jos 24 11. Dem E gehört auch die Aufzählung Num 13 29 und Jos 11 3, wo die einzelnen Völker beidemal lokalisiert werden, und ebenso die längste Aufzählung Gen 15 19-21, die von E. Meyer als die albernste Liste bezeichnet wird, sich aber bestens erklärt (vgl. S. 45). Ex 23 28 steht die Aufzählung des E neben der des J^2 v 23. Jünger sind allein die Stellen Gen 10 16 17 Ex 13 5 Jos 12 8. Naturgemäß hat der Text dieser Aufzählungen gelegentlich gelitten. Aber Ex 3 8 17 33 2 Jos 3 10 stehen bei J^2 die Kanaaniten voran, ebenso Ex 23 28 (LXX) und Jos 24 11 bei E die Amoriten, entsprechend der Tatsache, daß J^2 im Westjordanlande die Vorsassen Israels a potiori Kanaaniten nennt, E a potiori Amoriten. Vgl. weiter zu Num 21 21-32.

Ebenso unbegründet ist die Behauptung E. Meyers (a. a. O.) daß Ex 3 8 17 33 3 Num 13 27 16 13 14 das ארץ זבת חלב ודבש eingetragen sei. Allerdings findet sich der Ausdruck auch im Deuteronomium und sonst an jüngeren Stellen. Aber ihn deshalb dem J^2 abzusprechen, ist pure Willkür. Daß er speziell 3 8 17 aus J^2 stammt, lehrt die Rückbeziehung Num 16 13 14 J^2. Sodann vergleiche man Num 13 27 J^2 באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש היא mit Gen. 32 7 J^2 באנו אל אחיך אל עשו וגם הלך לקראתך.

נפלאות (Jos 3 5), und in v 19 zu לא יתן אתכם להלך die genau entsprechende Parallele Num 22 13 J^2, wobei der im Hexateuch nur an diesen beiden Stellen vorkommende Infinitiv הלך mit dem im Hexateuch singulären Imperfekt תהלך Ex 9 23 J^2 stimmt. In 3 16 ist auch das פקד פקדתי אתכם dem J^2 nicht abzusprechen (vgl. 50 24 J^2). In 4 18 ist Sprache ganz und gar die des J^2. Man vgl. אלכה נא—ואראה (Gen 18 21), אחי אשר במצרים (Gen 46 31 und Ex 3 7), העודם חיים (Gen 43 7 27 28 u. ö.), לשלום (Gen 44 17). Anderer Herkunft ist dagegen v 20. Denn wenn Mose v 18 sich in Ägypten nur nach seinen Verwandten umsehen will, so braucht er Weib und Kind nicht mit sich zu nehmen, und daß sein Schwiegervater c 18 zu ihm ins Lager kommt, wird bei J^2 wie bei E damit begründet sein, daß er ihm Weib und Kind zuführen mußte.

Zu E gehören außer Teilen von 3 1-3 (s. o.) auch 3 4^b 6 9 (ohne ועתה) v 10—15. In v 14 15 ist das dreimalige ויאמר durch die Wichtigkeit der Mitteilung gerechtfertigt. Sodann müssen 4 10-17 27 28 aus E stammen. Wellhausen schreibt v 10—12 dem J^2 zu, und betrachtet v 13—17 27 28 als redaktionelle Zutat, weil Aharon, wo er in c 5—12 bei JE neben Mose erscheint, fast überall eingetragen ist. Indessen ist Aharon dort überall in J^2 eingetragen, der den Aharon überhaupt ignoriert. Sodann sehen 4 13-17, die übrigens von v 10—12 nicht zu trennen sind, und 4 27 28 gar nicht danach aus, als ob sie redaktionellen Ursprungs wären. Hat ferner ein Redaktor nicht nur in c 5—12 überall den Aharon neben Mose eingetragen, sondern ihn auch 4 13-17 27 28 zum Redner für Mose bestellt, wie ist es dann zu begreifen, daß er den Aharon in c 5—12 in der Tat niemals reden läßt? In Wahrheit soll Aharon nach v 16 für Mose zum Volke reden, was er v 30^a auch tut. Sodann setzt E in c 32 den Aharon als bekannt voraus, er muß ihn daher auch eingeführt haben, und er tut das hier. Sprachlich vergleiche man v 12 15 הורה (24 12), v 15 ושמת את הדברים בפיו (vgl. Num 22 38 23 5 12 16, wo es sich wie hier um die Inspiration handelt), ferner v 27 הר האלהים und וישק לו. Zu E wird demnach auch v 30^a gehören. Dagegen ist v 29 ואהרן von RE hinzugesetzt und ויאספו aus ויאסף geändert. Während die aus J^2 erhaltenen Stücke sich zu einem nahezu lückenlosen Ganzen zusammenschließen, wird bei E 4 17 auf Wunder zurückverwiesen, die Mose mit dem Stabe (vor dem Pharao) tun sollte. Augenscheinlich ist das betreffende Stück der Erzählung des E unterdrückt.

Die nun noch übrigen Stücke 3 21-4 9 und 4 19-26, zu denen auch einiges in 4 30 31 gehört, sind weder mit J^2 noch mit E zu vereinen. Der Befehl Jahves, der 4 19 den Mose nach Ägypten schickt, ist hinter 3 10 11 E oder hinter 3 16 ff. J^2 an sich unannehmbar. Außerdem beurlaubt Mose sich bei J^2 4 18 in Konsequenz von 3 16 ff. von seinem Schwiegervater, bei E wartet er 4 10-17 27 28 am heiligen Berge auf Aharon, um mit ihm von da aus nach Ägypten zu gehen. Man könnte höchstens fragen, ob 4 19 (vgl. 2 23) ursprünglich vor 3 1 gestanden habe und dann doch zu E gehöre. Bei J^2 kommt Mose 3 1 zufällig mit den Schafen seines Schwieger-

vaters an den heiligen Berg. Es ließe sich denken, daß er bei E auf der Rückreise nach Ägypten dorthin gelangte und da erst den Zweck erfuhr, aus dem Gott ihm die Rückkehr nach Ägypten befohlen hatte. RE hätte dann 4 19 an seine gegenwärtige Stelle gesetzt, um den Widerspruch mit 3 1 J^2 zu beseitigen. Aber auch vor 3 1 hat 4 19 in E keinen Platz. Denn eine solche Darstellung der Berufung Moses widerspräche der kategorischen Art, in der Gott bei E seine Absichten ankündigt. Sodann paßt zu 4 19, nicht aber zu J^2 (vgl. oben S. 117), die v 20 folgende Angabe, daß Mose Weib und Kind mit sich nach Ägypten nahm. Undenkbar ist diese Angabe vollends bei E, bei dem Mose vom heiligen Berge direkt nach Ägypten geht (v 27 ff.). Anerkanntermaßen ist in v 20 auch das בניו nach v 25 in בנו zu ändern. Also hat Mose hier nur einen Sohn, nicht zwei, wie 18 3 4 bei J^2.

Entscheidend ist, daß sich hier mehrere Anordnungen Jahves finden, die unverkennbar auf eine dritte Erzählung von Moses Berufung hinweisen. Nach 3 21 22 sollen die israelitischen Weiber sich von ihren ägyptischen Nachbarinnen und Hausgenossinnen Kleinodien und Festkleider leihen. Das stimmt nicht zu J^2, bei dem die Israeliten im Lande Gosen für sich allein wohnen (vgl. 8 18 9 4 6f. 26). Bei E ergeht eine ähnliche, aber doch abweichende Weisung Gottes an Mose erst 11 1-3, unmittelbar vor dem Auszuge. In 4 1-9 lehrt Jahve den Mose drei Wunder (אתות), durch die er das Volk zum Glauben an seine Sendung bewegen soll. Die derb populäre Art dieser Wunder paßt weder zu der Erzählungsweise des J^2, der überhaupt niemals von menschlicher Thaumaturgie berichtet [1]), noch zu der des E. Auch sind die אתות, die von Mose nach v 17 E mit dem dort genannten Stabe verrichtet werden sollen, offenbar andere als die von v 1—9. Die letzte Botschaft, mit der Mose nach 4 22 23 dem Pharao das Sterben der Erstgeburt ankündigen soll, stammt ebenfalls von anderer Hand als 11 1-3 E und 11 4-8 J^2.

Von besonderer Wichtigkeit ist das 4 20b Erzählte. Hier heißt es, daß Mose bei der Abreise nach Ägypten den „*Gottesstab*“ in seine Hand nahm. An J^2 darf man nicht denken, weil J^2 niemals von einem Stabe Moses redet. Bei E heißt es v 17: und diesen Stab da sollst Du in Deine Hand nehmen, mit dem Du die Zeichen tun sollst. Nur scheinbar ist das v 20b Erzählte eine Erfüllung dieses Befehls. Denn der Hirten- oder Wanderstab, den Mose v 17 in seiner Hand hat, kann durch die dortige Weisung Jahves nicht zum Gottesstab geworden sein. Auch späterhin ist bei E einfach vom *Stabe Moses* die Rede (vgl. 9 23 10 13 17 5). Wohl aber versteht sich der Ausdruck „Gottesstab“ von dem Stabe, der v 2—4 zur Schlange geworden ist. Sodann kann man v 20b nicht wohl von v 20a trennen, der keinenfalls aus E herrührt. Auch v 21 kann weder zu J^2 noch zu E gezogen werden, — zu J^2 nicht, weil bei J^2 keine Wunder in Moses Hand liegen, zu E nicht, weil v 21 mit v 17 E parallel ist, und die Wunder hier מפתים, dort אתות heißen. Wohl aber kann v 21 mit v 20b verbunden

---

[1]) Sprachlich stimmt v 9 יַבָּשָׁה nicht zu J^2, der dafür חרבה sagt.

werden, der nachholend an das וישב א׳ מ׳ angeschlossen ist, um v 21—23 vorzubereiten.

Dazu kommt nun, daß uns 17 8-16 und Num 20 1 ff. zwei zu JE gehörige Erzählungen begegnen, die beide von einem Wunderstabe in Moses Hand erzählen und beide weder aus J^2 noch aus E stammen können. 17 9 heißt dieser Stab wie 4 20 der Gottesstab, und die dortige Erzählung ist offenbar älter als J^2 und E [1]). Mit v 20 hängt endlich die Erzählung von v 24—26 zusammen, die in ihrer altertümlichen Art an Gen 32 25-33 J^1 erinnert.

Alle diese Erscheinungen führen zu dem Schluß, daß in 3 21—4 9 19—26 ein dritter Bericht über die Berufung Moses vorliegt, der freilich noch unvollständiger erhalten ist als der des E. An falscher Stelle steht 4 19, den der Redaktor notwendig umstellen mußte. Er gehört, wie auch die LXX empfunden hat, hinter 2 23aαβ und vor 3 21, und dann klafft zwischen ihm und 3 21-4 9 eine Lücke. Dagegen kann 4 20 auf 4 9 gefolgt sein, und auch in 4 20-26 kann sehr wohl der ursprüngliche Tenor des Berichts erhalten sein. Der gegenteilige Eindruck, unter dem die Ausleger hier lauter Bruchstücke von verschiedener Herkunft sehen, beruht darauf, daß sie den Abschnitt an den breit angelegten Erzählungen des J^2 und des E messen. Es ist indessen anzunehmen, daß J^1 über den Kampf Jahves mit dem Pharao kürzer als J^2 und E berichtete (vgl. 11 10). Aus v 21 folgt nicht notwendig, daß Jahve vorher einzelne מפתים aufgezählt hatte, die Mose vor dem Pharao tun sollte. Man kann die Worte auch als einen Hinweis auf die Wundermacht Moses verstehen, die Jahve ihm nach v 1—9 verliehen hatte. Aus der Stelle, die das Intermezzo v 24—26 einnimmt, muß man auf die Bedeutung schließen, die schon J^1 der Beschneidung beilegte [2]). Schließlich bilden v 30^b, wo nur Mose Subjekt sein kann, und v 31^a das notwendige Komplement zu v 1—9. Auch der letzte Satz von v 31 kann zu J^1 gehören.

Sprachliche und stilistische Kennzeichen, die speziell auf J^1 hinweisen, liegen allerdings in 3 21—4 9 19—26 kaum vor [3]). In v 23 stimmt das ותמאן לשלחו zu J^2, in v 21 ואני אחזק את לבו zu E. Indessen hat J^1 überhaupt keine so ausgeprägte sprachliche Eigenart wie J^2 und E, was mit der allgemeinen Natur dieser Quelle zusammenhängt. Daß aber die Erzählung von 3 21—4 9 19-26 alter-

---

[1]) Wie sich später zeigen wird, stammt der Wunderstab auch 7 17 20 nicht aus E, und 14 16 nicht allein aus E.

[2]) Mose ist und bleibt hier unbeschnitten, und nur indirekt macht Ṣippora ihn zu ihrem Blutsbräutigam. Das ist mit Gen 34 J^1 vereinbar, weil die Beschneidung des Sichem dort nur eine List ist. Weil Mose selbst hier nicht beschnitten wird, ist Ex 4 24-26 aber auch mit Jos 5 J^1 vereinbar, wonach zuerst Josua das ganze Volk beschnitt. Es ist auch kein Widerspruch, wenn die Kinderbeschneidung hier als midianitische bzw. kenitische Sitte, die Beschneidung überhaupt Jos 5 als ägyptische Sitte erscheint.

[3]) Vgl. immerhin מצרעת כשלג mit Num 12 10 J^1.

tümlicher ist als die des J^2 und des E, liegt auf der Hand. Hierher gehört namentlich, daß Mose in Midian, nicht auf dem Sinai, berufen und daß seine Sendung mit dem Tode seiner Verfolger begründet wird, daß sodann derselbe Gott, der ihn nach Ägypten sendet, ihn unterwegs überfällt, um ihn zu töten.

Nach diesem Befunde muß man vermuten, daß J^1 auch in c 1 2 neben J^2 und E benutzt ist. In der Tat liegen in der Erzählung von der Fronarbeit der Israeliten (abgesehen von P) Spuren dieser drei Quellen vor. Speziell erzählte hier wohl J^1 von der Erbauung von Pithom und Ramses. In der Erzählung von den ägyptischen Hebammen und Moses Geburt und Erziehung ist J^1 mit E vermischt, in der Erzählung von Moses Totschlag, seiner Flucht und Heirat ist J^1 neben J^2 nachweisbar. In den Hauptsachen stimmte J^1 auch hier mit E oder J^2 oder mit ihnen beiden überein. Eine wichtige Variante zeigt sich aber darin, daß der Schwiegervater Moses bei J^1 nicht wie bei J^2 der Priesterfürst von Midian war.

In der Erzählung von der *Fronarbeit der Israeliten* 1 1-14 gehören zu P v 1—5 v 7 (zumeist) v 13 und v 14 (zumeist). In v 7 stammt וירבו ויעצמו (vgl. v 9 20) aus anderer Quelle, und dasselbe gilt wohl von den Worten בחמר bis בשדה v 14. Von dem Rest wird v 6 zu J^2 gehören; vgl. דור (Gen 7 1) und die elohistische Parallele Gen 50 26. Dasselbe darf man für v 8 vermuten, weil hier von einem Könige von Ägypten und zugleich von Joseph die Rede ist. Denn מלך מצרים findet sich nur an Stellen, die entweder sicher jahvistisch (= J^1 oder J^2) sind oder es wenigstens sein können [1]).

In v 9—12 sondert sich zunächst v 12^b (ויקצו מפני בני ישראל) ab, der wegen seines Gleichklangs mit Num 22 3^b dem E beizulegen ist. Er setzt die in v 10—12^a berichtete Zwangsarbeit Israels nicht voraus. Man darf daher vermuten, daß auch die in v 14 in P eingeschalteten Worte aus E stammen. Aber auch v 9—12^a sind nicht einheitlich. Denn das פן ירבה v 10^b ist unerträglich hinter v 9, wo Israel bereits רב ועצום ist. Sodann heißt es v 12^a כן ירבה וכן יפרץ, wogegen es v 7 heißt וירבו ויעצמו, und v 20^b וירב העם ויעצמו מאד. Offenbar ist das רב ועצום v 9 mit diesen Stellen gleichen Ursprungs. Nun findet sich das Verbum עצם sonst nur bei J^1 (Gen 26 16), zu J^2 stimmt dagegen in v 12^a פרץ (Gen 28 14), und in v 10^b קרא (Gen 42 38 u. ö.). Weiter findet sich das kohortative הבה v 10^a allein bei J^1 (Gen 11 3 4 7 38 16), wobei speziell das הנה—הבה v 9 10^a mit Gen 11 6 7 zu vergleichen ist. Also werden v 10^b 12^a aus J^2 stammen, v 9 10^a dagegen aus J^1, und dasselbe ist für וירבו ויעצמו v 7 und für v 20^b anzunehmen. In v 11 scheint das למען ענתו בסבלתם

[1]) Vgl. v 15 17 18 2 23 3 18 19 5 4 14 5 Gen 40 1 5). Dagegen erscheint פרעה מלך מ׳ an lauter Stellen, die der jüngsten Bearbeitung angehören (Gen 41 46 47 5 (LXX) Ex 6 11 13 27 29 14 8).

zu dem וכאשר יענו אתו v 12^a J^2 in Beziehung zu stehen. Aber auch v 11 ist wohl ganz zu J^1 zu ziehen. Denn J^2 nennt die Fronvögte נגשים (3 7 5 6 10 13 14), nicht שרי המסים. Sodann redet J^2 5 4 (wie auch E 5 5) von den סבלת der Israeliten, wogegen hier das Suffix auf die Ägypter zu gehen scheint. Endlich setzt J^1 12 37 den Aufenthalt der Israeliten in Ramses voraus (vgl. Gen 47 11).

In der Erzählung von den ägyptischen Hebammen 1 15-22 ist elohistisch v 20^a, wo אלהים im Munde des Erzählers auftritt. Parallel damit, und also jahvistisch, ist v 21. Das יראו את האלהים beweist nichts dagegen, weil die Hebammen Ägypterinnen sind. Denn nur Ägypterinnen konnte der König die Tötung der israelitischen Knaben befehlen, und nach der Erzählung konnten die israelitischen Weiber die Hebammen entbehren. Also ist v 15 entweder לְמְילדות zu sprechen oder העבריות als Akkusativ zu verstehen. Sodann zieht v 21 die Verse v 15—19 20^b nach sich. Vgl. auch v 15 17 18 מלך מצרים. Vielleicht ist auch v 22 jahvistisch trotz des פרעה, das auch in den jahvistischen Stücken überwiegt. Der jahvistische Erzähler ist hier aber J^1, weil die Erzählung (auch abgesehen von v 22) voraussetzt, daß die Israeliten mitten unter den Ägyptern wohnen. Dazu stimmt auch die Ausdrucksweise von v 20^b.

Dieselbe Voraussetzung ist 2 1-10 in der Erzählung von Moses Aussetzung und Erziehung gemacht, wodurch J^2 auch hier ausgeschlossen ist. Zumeist herrscht hier der Sprachgebrauch des E. Vgl. v 3 6 10 הילד (anders ist הילדים 1 17 18), v 4 מרחוק, v 5 ונערתיה הלכת על יד היאר (Gen 24 61) und ebendort אמה, v 9 אתן את שכרך (Gen 30 18), v 10 ויגדל הילד (Gen 21 8). Aber ganz einheitlich ist die Erzählung nicht. Die Schwester Moses v 4 ist kaum vereinbar mit v 2, wo Mose das erste Kind seiner Eltern zu sein scheint. Wellhausen bemerkt ferner mit Recht, daß man die Namengebung (v 10) alsbald nach der Rettung des Knaben erwartet. Überfüllt ist sodann v 6. Vermutlich ist die Säugung des Knaben durch seine Mutter aus E eingetragen. Im übrigen dürfte J^1 zugrunde liegen. Vgl. v 2 3 mit Jos 2 4 J^1, und v 2 ותרא אתו כי טוב הוא mit Gen 6 2 J^1.

In der Erzählung von Moses Totschlag 2 11-15 finden sich mehrere Anklänge an die Ausdrucksweise des J^1. Namentlich erinnert v 11, (wo ויגדל eine andere Bedeutung hat als v 10 bei E), an Gen 34 1. Vgl. ferner v 11 בימים ההם (v 23 Gen 6 4). Auch das כה v 12 findet sich in lokaler Bedeutung bei J^2 oder J^1 Num 11 31 wie sonst bei E. Anderseits ist v 14^b ein Nimium neben v 15^a, und deutlich ist die zusammengesetzte Natur von v 15^b, wo die beiden וישב hinter einander unerträglich sind, zumal da sie verschiedenes bedeuten. Sodann steht v 15^a freilich in sachlicher Beziehung zu $23^{a\alpha\beta}$ und zu 4 19 J^1, aber auch zu 18 4, der aus J^2 herzuleiten ist. Ob auch E von Moses Totschlag erzählte, ist zweifelhaft.

In der Erzählung von Moses Heirat 2 16-22 ist die Komposition daraus deutlich, daß statt des in v 16 ungenannten Priesters von Midian in v 18 plötzlich

ein gewisser Re'ûel auftritt. Bei J² heißt der Schwiegervater Moses 4 18 Jether, und 3 1 (= J² E) und in c 18 (= J² E) Jithrô. Vielleicht trug er auch bei E diesen Namen. Priester von Midian ist er hier und 3 1 18 1, und J² muß ihn als Priesterfürsten betrachtet haben, weil er in c 18 erzählt, daß Mose auf den Rat seines Schwiegervaters sich zuerst in der Thora versucht und außerdem Richter für das Volk eingesetzt habe. Auch nach E war der Schwiegervater Moses jedenfalls ein Fürst, weil er in c 18 die Einsetzung der Richter auf seinen Rat zurückführt. Ein Mann anderer Art ist wiederum jener Chobab ben Re'ûel, der Num 10 29 31 32 bei J¹ mit den Israeliten nach Palästina ziehen soll, um ihnen die Lagerplätze zu zeigen und ihnen als Vortrab zu dienen. Versprochen wird ihm dafür ein Unterkommen in Palästina, das er nach J¹ später auch bekam (Jdc 1 16). Vgl. weiter zu Num 10 29-32. Dieser Mann wird hier v 21 mit האיש bezeichnet sein, das auf den vornehmen Priester oder Fürsten, von dem J² und E erzählten, nicht paßt. Wahrscheinlich wird man daher aber auch in v 18 auf Grund von Num 10 29 Jdc 4 11 חובב בן רעואל herstellen müssen [1]). Sachlich erinnert an J¹ die Ähnlichkeit mit Gen 29 1-10, sprachlich v 16 רהטים (Gen 30 38 41), und v 21 ויואל לשבת (Jdc 1 27 35) [2]). Jedenfalls ist in v 16 der Priester von Midian aus J² eingetragen. Daß die Namenserklärung v 22 mit 18 3 J² stimmt, beweist nichts für die Abkunft des Verses. Es ist sehr wohl möglich, daß schon J¹ dieselbe Erklärung hatte. Auf ihn weist aber auch hin, daß Mose hier wie 4 24-26 J¹ nur einen Sohn hat (gegen 18 3-6 J²).

In 2 23-25 gehören v 23aβb 24 der Hauptsache nach zu P. Dagegen ist v 23aα wegen 4 19 zu J¹ zu rechnen, und v 25 wird zum Teil wohl aus E stammen. Vorher muß in J² und E ähnliches wie in v 24 P gestanden haben. Vgl. 3 7 J² und 3 9 E. In v 23 ist רבים eingetragen; ob von der späten Hand, die 7 7 schrieb, ist sehr

---

[1]) Man müßte sonst wohl annehmen, daß E den Schwiegervater Moses Re'ûel nannte. Aber von E ist in 2 16-22 keine Spur zu entdecken, und zugrunde liegt hier J¹, der hier gewiß den Namen des Mannes angab. In Rücksicht darauf hat RJ hier den Namen Jethro aus J² nicht eingesetzt, obwohl er den J² benutzte.

Auch das Volk, dem der Schwiegervater Moses angehörte, war in den verschiedenen Quellen verschieden bezeichnet. Nach J¹ war er ein Kenit (Jdc 1 16 4 11), der in Midian wohnte (Ex 4 19). Bei J² heißt der Priester von Midian auch schlechthin der Midianit (Num 10 29). Dagegen gehörte er nach Num 12 1 E wahrscheinlich zu einem Volke, das Hab 3 7 Kûschân heißt. Ein Kenite konnte er bei E wegen Gen 15 19 kaum sein. Aber auch für einen Midianiten konnte E ihn nicht halten, weil er den Midianiten feindlich gesinnt ist. Midianiten stehlen bei E den Joseph (Gen 37 28 36), und Midianiten sind bei E (wie schon bei J¹) die Räuber, von denen Gideon Israel befreite (Jdc 6—8). Nach J² waren diese Räuber Bne Kedem, er bezeichnet sie auch als Ismaeliten (Jdc 8 24), und an Ismaeliten wird Joseph bei J² von seinen Brüdern verkauft (Gen 37 25 27 28 39 1).

[2]) Das heißt nichts anderes als „er blieb wohnen". Ebenso der ähnliche Ausdruck Jos 7 7.

fraglich. Man muß vielmehr an J^2 denken, der ebenfalls von Moses Totschlag erzählte.

J^2 und E in Ex 5 1—6 1: Moses erste Verhandlung mit dem Pharao.

Mose und die Ältesten (bzw. Mose und Aharon) verlangen für das Volk einen Urlaub, damit es in der Wüste dem Jahve ein Fest feiern könne. Der Pharao lehnt in seinem Übermut nicht nur dies Ansinnen ab, sondern er erschwert sogar die Fronarbeit des Volkes aufs äußerste. Das Volk gerät dadurch in Verzweiflung, die sich auf Mose überträgt. Aber Jahve verheißt dem Mose, daß er den Trotz des Pharao schon brechen werde.

Die Erzählung stammt zumeist aus J^2, doch berichtete E in der Hauptsache dasselbe.

Einander parallel sind v 1 2 5 und v 3 4. In v 1 reden Mose und Aharon, die in v 5 (מסבלתם) vom Volke unterschieden werden. In v 3 sind die Redenden Vertreter des Volkes (v 4 לכו לסבלתיכם). Offenbar sind hier Mose und die Ältesten am Wort, die wörtlich den Auftrag von 3 18 erfüllen und dabei noch die Pflicht des Opferdienstes betonen. Also stammen v 3 4 aus J^2, und das משה ואהרן v 4 ist von RE eingetragen, der zugunsten der Brüder die Ältesten beseitigt hat. Vgl. anderseits v 2 מי יהוה אשר mit 3 11 E מי אנכי כי. Im weiteren ist die Sprache zumeist die des J^2. Vgl. v 6 10 13 14 die נגשים (3 7), v 15 תעשה כה (Num 22 30 Jos 6 14), v 16 אמרים לנו (Gen 3 3), v 20 נצבים לקראתם (7 15 Num 22 34), v 21 חרב בידם להרגנו (Num 22 29). Aber es finden sich eine Reihe von Varianten. Zwei parallele Sätze stecken in 6 1^b, und von verschiedenen Händen stammen 5 22$^{b\alpha}$ und v 23^a. Verschiedene Ausdrücke sind v 4 13 מעשה und v 9 11 עבדה (vgl. 1 14 E), ebenso v 14 חק und v 8 מתכנת und v 18 תכן. Von verschiedenen Händen stammt auch v 14 כתמול שלשם und גם תמול גם היום. Widerspruchsvoll ist sodann, daß v 14 „die Schoterim der Söhne Israels, die die Fronvögte des Pharao über sie gesetzt hatten", neu eingeführt werden (vgl. v 15 19), während schon v 6 10 von „den Schoterim des Volkes" die Rede war. Obendrein berichten die Schoterim v 16—18 dem Pharao über sich selbst und bekommen sie noch einmal vom Pharao für sich selbst genau das zu hören, was der Pharao den Fronvögten und ihnen v 7 8 für das Volk gesagt hat. Wie schon Dillmann gesehen hat, stammt v 9 von anderer Hand als v 7 8. In v 8 geht das Verlangen, dem Jahve zu opfern, vom Volke aus (wie auch v 17), und das stimmt zu v 3 4 J^2. Dagegen ist es v 9 (דברי שקר) dem Volke eingeredet, d. h. von Mose und Aharon v 1 2 E. Sodann ist, wie Dillmann ebenfalls bemerkte, v 11^b nicht Fortsetzung von v 11^a. Also sind v 6—8 und v 10 11^a 15—18 zu J^2 zu ziehen, dagegen v 9 und v 11^b zu E. Aus E stammen aber auch „die Schoterim des Volkes" v 6 10. Zu J^2 gehören sodann

v 13 (מעשה), zumeist v 14, und v 19—21. Doch wird v 14 חק, und גם תמול גם היום (vgl. dazu 4 10) aus E eingetragen sein, und in v 20 beruht ואת אהרן auf Korrektur von derselben Hand, die in v 4 erkennbar ist. In v 22 23 stammen der letzte Satz von v 22 und v 23^{a} aus E, der Rest aus J^{2}. Vgl. v 22 שלחתני (3 10 12-15 4 13 28 E) und v 23 והצל וגו (3 8 J^{2}). Bei J^{2} klagt Mose, Jahve habe den Israeliten übel getan, bei E klagt er, der Pharao habe ihnen übel getan. Zu E ist sodann wohl 6 1$^{a\gamma}$ (עשה לו) und v 1$^{b\beta}$ (גרש 11 1), zu J^{2} v 1$^{a\alpha\beta}$ (Num 11 23) und v 1$^{b\alpha}$ zu ziehen. Vgl. auch Jülichers Dissertation S. 27—29.

P in Ex 1 2 6 2—7 7: Israels Not in Ägypten und Moses und Aharons Berufung.

In c 1 2 gehören zu P 1 1-5, v 7 (teilweise), v 13, v 14 (teilweise), v 23—25 (teilweise), sodann 6 2—7 7 (teilweise).

P berichtet von der Vermehrung der Israeliten und ihrer Fronarbeit, er übergeht dagegen die Jugendgeschichte Moses, seine Geburt, seine ägyptische Erziehung, seinen Totschlag und seine Flucht, seine Verschwägerung mit dem Priester von Midian und die erste Offenbarung auf dem Sinai. Ohne weiteres tritt er 6 2 als fertiger Mann auf. Als die Israeliten in ihrer Not zu Gott schreien, gedenkt Gott des mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossenen Bundes. Er offenbart sich dem Mose (in Ägypten) mit dem Namen Jahve und läßt durch ihn den Israeliten erklären, daß er sie aus der Knechtschaft befreien, sie zu seinem Volke machen und ihnen das den Vätern zugeschworene Land Kanaan geben wolle. Die Israeliten wollen in ihrer Verzweiflung dieser Verheißung nicht glauben, und als Mose nun weiter auf Jahves Befehl vom Pharao die Freilassung der Israeliten verlangen soll, schreckt er vor diesem Auftrag zurück, weil selbst die Israeliten ihm nicht glaubten und er obendrein nicht redefertig sei. Da bestellt Jahve den Aharon, Moses älteren Bruder, für ihn zum Wortführer und kündigt freilich den Widerstand des Pharao, zugleich aber auch die Strafen an, durch die er den Pharao zum Nachgeben zwingen werde.

Diese Erzählung ist überall von der des J^{1}, J^{2} und E abhängig, und daneben kommt sie überall auch auf eine Rationalisierung der älteren Erzählung hinaus. Das letztere ist namentlich darin deutlich, daß sie die Beziehungen Moses zu den Ägyptern und den Midianiten übergeht, und daß sie den Mose von vornherein die völlige Freilassung der Israeliten fordern läßt (6 11). Ein später Bearbeiter nahm an der unvermittelten Einführung Moses und Aharons Anstoß und schaltete,

um dem abzuhelfen, 6 13-30 eine Genealogie Moses und Aharons ein. Außerdem scheint der Wortlaut des P von jüngerer Hand überarbeitet zu sein.

Die Aufzählung der Nachkommen Israels, die nach Ägypten kamen, ist 1 1-5 an ihrem Platze, wogegen sie Gen 46 8-27 von einem Bearbeiter in erweiterter Gestalt vorweggenommen ist. Über 1 7 14 s. o. S. 120, und über 2 23-25 o. S. 122.

Bei E heißt es 4 16, daß Aharon an Moses Statt zum Volke reden solle. Dabei solle Aharon Moses Mund, Mose dagegen für Aharon zum Gott sein, d. h. Mose solle den Aharon gleichsam inspirieren. Das ist bei P 7 1 2 schlecht dahin abgewandelt, daß Mose für den Pharao zum Gott, Aharon dagegen Moses Prophet sein und zum Pharao reden solle. Die Abhängigkeit des P von der älteren Erzählung verrät sich hierbei auch darin, daß Aharon bei P nirgendwo als Sprecher auftritt, sondern nur als Wundertäter.

Daß die Genealogie 6 14-25 von späterer Hand eingeschoben ist, verrät die Unterschrift v 26 27, die ungeschickte Einführung v 13 und die noch ungeschicktere Art, in der v 28—30 der Rückgang auf v 12 genommen ist. Sodann ist die Hand eines Interpolators daran zu erkennen, daß der Stammbaum Moses und Aharons und der Leviten, auf den es ihm allein ankam, in v 14 15 höchst mechanisch mit der aus Gen 46 9 10 bzw. Num 26 5 6 12 13 entlehnten Genealogie Rubens und Simeons eingeleitet ist. Endlich ist die Aufzählung der Nachkommen Aharons hier verfrüht. Dagegen hat es kein Bedenken, mit Wellhausen anzunehmen, daß P den Mose und den Aharon hier ohne weiteres als bekannt einführte. Er hat ihre Genealogie erst Num 26 57 ff. nachgebracht. Vgl. auch Kuenen, Onderzoek I² 318 319 und das unten über Num 26 Bemerkte.

Daß der Wortlaut des P in diesen Stücken von jüngerer Hand überarbeitet ist, folgt mit Wahrscheinlichkeit aus einer Anzahl von Ausdrücken, die bei P sonst nie vorkommen. Vgl. 6 8 מורשה (statt אחוזה), das sich Dt 33 4 und sonst bei Ezechiel findet, 7 3 הקשה את לב (vgl. unten S. 129). Besonders anstößig ist 6 8 נשאתי את ידי (vgl. Num 14 30 Dt 32 40 sowie Gen 14 22), weil P von einem Schwur Jahves gegenüber den Erzvätern nie geredet hat. Kuenen (a. a. O. 319) schloß daraus, daß RP neben P noch ein ähnliches Werk benutzt habe, was als eine unnötige Annahme erscheint. In Rücksicht auf die hohepriesterliche Sukzession erscheint Aharon 6 20 wie auch Num 26 58 als der ältere Bruder Moses. Aber die Altersangabe 7 7 beruht auf späterer Bearbeitung. Vgl. oben S. 12 ff.

12.

Jahves Kampf mit dem Pharao und Israels Auszug aus Ägypten.

Ex 7 8 — 15 21.

Ex 7 8—13 16: *Die Plagen Ägyptens und der Aufbruch der Israeliten* nach J^1, J^2, E und P.

In diesem Abschnitt ist zu JE zu rechnen 7 14-18, v 20 von וירם ab, v 21a 23—29 8 4-10, v 11 bis לבו einschließlich, 8 16—9 7 9 13—11 8 und zum Teil vielleicht 11 9 10, sodann 12 21-27 29-39 42 (?) und vielleicht auch einzelnes in 13 1-16.

Daß J^2 hier wie gewöhnlich in JE überwiegt, ist allgemein anerkannt. Aus ihm stammen teils ganz, teils zumeist, teils in erheblichem Maße, die Erzählungen von *sieben Plagen*, nämlich 1. von der *Verwandlung des Nilwassers in Blut* (7 14-18, v 20 וירם וגו, v 21a 23 24), 2. von den *Fröschen* (7 25-29 8 4-10, v 11 bis לבו einschließlich), 3. von den *Schmeißfliegen* (8 16-28), 4. von der *Viehpest* (9 1-7), 5. vom *Hagelschlag* (9 13-35), 6. von den *Heuschrecken* (10 1-20 24-26 28 29), 7. vom *Sterben der Erstgeburt* (11 1-8 12 21-27 29-39). Was von diesen 7 Stücken im einzelnen zu J^2 gehört, lasse ich zunächst auf sich beruhen. Vorab möchte ich feststellen, daß die aus J^2 stammenden Elemente hier nicht nur auf Grund des sprachlichen Ausdrucks, der Darstellung und der Anschauungsweise sowie der wechselseitigen Übereinstimmung auszuscheiden sind. Ebenso wichtig ist dafür der dramatische Aufbau, zu dem sich die Berichte des J^2 in einer kunstvollen Rhythmik zusammenfügen. Dieser Aufbau, in dem jedes einzelne Stück das andere fordert, muß von Einer Hand herrühren, und zwar von der Hand des ursprünglichen Erzählers, d. h. von J^2, nicht von einem Bearbeiter. Der stark monotheistische Ton mancher hierbei in Betracht kommenden Stellen ist mit den religiösen Anschauungen des J^2 nicht in Widerspruch. Wohl aber ist für seine literarische Kunstform aus diesem Abschnitt ein Maßstab zu entnehmen.

Weil der Aufbau der Erzählung des J^2 von den ägyptischen Plagen bisher kaum erkannt ist, muß ich ihn im einzelnen darlegen.

Die 1.—3. und die 4.—6. Plage bilden zwei parallele Reihen. Die 1. und 4., die 2. und 5., die 3. und 6. Plage haben gleichartige Wirkung auf den Pharao, und die Wirkungen steigern sich erstens innerhalb der beiden Reihen von der 1. bis zur 3., und von der 4. bis zur 6. Plage, und zweitens steigern sie sich in der zweiten Reihe im Verhältnis zur ersten. Weil ferner die Wirkung hier immer nur eine vorübergehende ist, und der Pharao aus der Nachgiebigkeit stets in den Trotz zurückfällt, so steigert sich zugleich der Gegensatz zwischen ihm und Mose zu immer größerer Schärfe.

Die 1. und die 4. Plage machen auf den Pharao keinen Eindruck. Bei der 4. stellt er nur fest, ob das Unglück wirklich auf die Ägypter beschränkt geblieben ist (9 7), was Mose von der 3. Plage an (8 18) bei jeder einzelnen Plage voraussagt. Insofern besteht auch eine Steigerung von der 3. zur 4. Plage.

Bei der 2. und 5. Plage erbittet der Pharao Moses Fürbitte um Beendigung der Plage, indem er zugleich die Entlassung Israels zur Festfeier verspricht (8 4 9 27 28). Als auf Moses Fürbitte die Plage gewichen ist, hält er nicht Wort. Bei der 5. Plage kommt hinzu, daß einige Knechte des Pharao auf die Aufforderung Moses ihr Vieh vor dem Hagel flüchten (9 19-21). Nachher aber verharren die Knechte des Pharao mit ihm im Trotz (9 34).

Unter dem Eindruck der 3. Plage schlägt der Pharao dem Mose vor, Israel möge in Ägypten dem Jahve opfern. Als Mose auf einer Feier in der Wüste besteht, willigt der Pharao unter dem Vorbehalt ein, daß Israel nicht zu weit fortziehe (8 21-24). Nach Aufhebung der Plage hält er nicht Wort. Bei der 6. Plage macht die Ankündigung auf die Knechte des Pharao noch größeren Eindruck als bei der 5. Auf ihre Vorstellungen hin will der Pharao die israelitischen Männer zur Festfeier in die Wüste beurlauben. Mose besteht darauf, daß das ganze Volk samt dem Vieh in die Wüste ziehen dürfe. Als der Pharao das verweigert (10 7-11), tritt die Plage ein. Für den Augenblick ist der Pharao dann wieder bereit, nachzugeben (10 16 17), als aber auf Moses Fürbitte die Plage ein Ende nimmt, will er das Vieh der Israeliten noch zurückbehalten. Hierüber kommt es zwischen ihm und Mose zum definitiven Bruch. Er verbietet dem Mose bei Todesstrafe, jemals wieder vor ihm zu erscheinen (10 24-26 28 29), und Mose erklärt, daß er in der Tat nie wieder vor ihn treten werde, kündigt ihm aber zugleich das Sterben der Erstgeburt an, das ihn zu völligem Nachgeben zwingen solle (11 4-8). Dem entsprechend erlaubt der Pharao den Israeliten schließlich, auch ihr Vieh mitzunehmen (12 32).

Die Ankündigung der 7. und letzten Plage entwickelt sich also unmittelbar aus der Erzählung von der 6. Plage, und Mose spricht sie kraft seiner ständigen Inspiration aus, ohne daß sie ihm vorher von Jahve aufgetragen wäre. Das ist dadurch vorbereitet, daß die 6. Plage von Mose angekündigt wird, nachdem er dazu nur einen unbestimmten Auftrag von Jahve erhalten hat (vgl. 10 3-6 mit v 1 2). Bei den fünf ersten Plagen erhält Mose dagegen von Jahve bestimmten Auftrag, diese oder jene Plage dem Pharao anzukündigen, und die Ausrichtung des Auftrags

an den Pharao wird dabei gar nicht berichtet, sondern als selbstverständlich übergangen. Daß die Erzählung von der 6. und 7. Plage anders eingeleitet wird, ist vollbewußte Absicht. Die letzten Begegnungen zwischen Mose und dem Pharao werden eben dadurch hochdramatisch, daß Mose hier in unmittelbarer prophetischer Inspiration redet.

Die Meinung, daß diese sieben Erzählungen von den Plagen Ägyptens erst von einem Bearbeiter in solcher Weise eingerahmt und dramatisch zugestutzt seien, ist unhaltbar. Die Abschnitte 8 21-24 10 7-11 24-26 28 29 11 4-8 12 32, aber auch 9 19-21 30 34 10 7 f. fordern einander und eingetragen können sie nicht sein. Die Möglichkeit, daß hie und da eine jüngere Hand eingegriffen hat, ist natürlich nicht zu bestreiten[1]), aber im ganzen ist auch die Sprache dieser Stücke wesentlich die des J^2. Anerkanntermaßen ist das in 8 21-24 der Fall, aber ebenso verhält sich's nicht nur mit 10 28 29, sondern auch mit 10 24-26, die Wellhausen dem E beilegen wollte. Man vgl. v 24 הצִיג (Gen 30 38 33 15 43 9 47 2), v 25 26 גם — וגם (Gen 24 44), v 26 נִשאר (8 5 7 10 5 Gen 32 9), ferner v 28 ביום — תמות (Gen 2 17). Man nimmt nun freilich Anstoß an einer Reihe von stark monotheistisch klingenden Stellen, die sich hier im Zusammenhang des J^2 finden. So 7 17 das an Ezechiel (vgl. auch Ex 6 7 7 5) erinnernde בזאת תדע כי אני יי (vgl. 8 18 10 2), und ähnlich 8 6 למען תדע כי אין כיי אלהינו, 9 29 למען תדע כי לי הארץ. Wer wollte es aber wagen, 7 17 8 6 18 9 29 die betreffenden Worte aus dem Zusammenhang auszuscheiden! Es ist auch schwer zu glauben, daß in 7 17, wo J^2 mit einer andern Quelle (wahrscheinlich mit J^1, wie sich zeigen wird) kompiliert ist, ein höchst überlegsamer Bearbeiter, wie dieser es jedenfalls gewesen wäre, das בזאת תדע וגו eingetragen und damit den Widersinn des vorliegenden Textes geschaffen hätte. Eher ist das einem Kompilator zuzutrauen. Außerdem ist 7 17 durch Num 16 28 Jos 3 10 J^2 gedeckt. Sodann ist es durchaus in der Ordnung, daß J^2 gerade hier bei dem Kampfe Jahves mit dem Pharao seinem religiösen Bewußtsein den stärksten Ausdruck gibt. Daß Jahve für ihn aber viel mehr ist als ein bloßer Nationalgott, und sein Gottesglaube eine ausgesprochen monotheistische Tendenz hat, ist aus seinen Erzählungen von den Plagen wie aus seinem ganzen Werke deutlich. Wesentlich dasselbe gilt auch schon von dem älteren Jahvisten.

Aus E stammt anerkanntermaßen die Erzählung von der dreitägigen Finsternis (10 21-23 27), die außerhalb des im vorigen nachgewiesenen Schemas steht und in den Schluß der Erzählung des J^2 von der 6. Plage eingeschoben ist. Der Unterschied, mit dem diese beiden Erzähler von den Plagen berichteten, ist in der Hauptsache

---

[1]) Für interpoliert erklärte Wellhausen, dem Dillmann sich angeschlossen hat, namentlich 9 14-16. Aber für erwiesen halte ich das nicht. Auch darf der Widerspruch zwischen 9 6 und 9 19-21 schwerlich durch Streichung der letzteren Verse beseitigt werden. Vgl. dagegen auch 11 5.

schon von Wellhausen ins Licht gestellt. Wie bei J^2 Jahve (3 8), bei E Mose (3 10), Israel aus Ägypten führt, so verhängt bei J^2 Jahve auch unmittelbar die Plagen, bei E bewirkt er sie durch Mose. Bei J^2 befiehlt er dem Mose, er solle dem Pharao dieses oder jenes Unheil ankündigen für den Fall, daß der Pharao auf seinem Widerstand beharre. Der Pharao will nicht nachgeben, das Unheil tritt ein und sechsmal macht es auf den Pharao keinen oder wenigstens keinen bleibenden Eindruck, was ausgedrückt wird mit ויכבד פרעה לבו ולא שלח את העם. Bei E befiehlt Jahve dem Mose, seinen Stab auszustrecken und damit dies oder jenes Unheil herbeizuführen. Mose gehorcht, und das Unheil kommt, aber der Pharao läßt das Volk nicht los, wofür gesagt wird ויחזק יי את לב פרעה ולא שלח את בני ישראל[1]). Von einer immer wiederholten Ankündigung an den Pharao ist hier nicht die Rede, die einzelnen Schläge folgen unmittelbar aufeinander, wie man aus dem Anschluß von 10 21 an den ebenfalls aus E stammenden v 20 entnehmen muß. Der überweltliche Gott verhandelt nicht weiter mit dem Heidenkönige, den er vielmehr fortwährend in seinem Trotz bestärkt, nur der Stab seines Propheten beweist dem Pharao, wer all dies Unheil über ihn bringt.

Es ist begreiflich, daß RE die viel reicher ausgestaltete Erzählung des J^2 seiner Kompilation zugrunde legte. Er hat aus E aber nicht nur 10 21-23 27 entnommen, sondern ihn auch in den Erzählungen vom Hagelschlag, von den Heuschrecken und vom Sterben der Erstgeburt (= der 5.—7. Plage des J^2) dem J^2 beigemischt. Außerdem ist aus 17 5 zu schließen, daß E auch von der Verwandlung des Nilwassers in Blut erzählte. Im ganzen berichtete er somit vielleicht von 5 Plagen. Eine jüngere Hand hat in J^2 an vielen Stellen neben Mose den Aharon eingetragen, der nur in E und P mit seinem Bruder vor dem Pharao erschien.

---

[1]) Bei J^2 heißt es 7 14 9 7 כָּבֵד (וַיִּכְבַּד) לֵב פרעה, daneben findet sich 8 11 28 9 34 הַכְבֵּד (וַיַּכְבֵּד) פ' את לבו, endlich sagt 10 1 Jahve אני הכבדתי את לבו. Dagegen heißt es bei E 10 20 27 וַיְחַזֵּק יי את לב פרעה, bei P 7 13 22 8 15 וַיֶּחֱזַק לֵב פרעה. Umgekehrt steht bei E 9 35, wo aber RP im Spiele ist, וַיֶּחֱזַק לב פ', und bei P 9 12 11 10, wo man ebenfalls an Korrektur glauben möchte, וַיְחַזֵּק יי את לב פרעה. Unsicher ist die Herkunft von 7 3 ואני אקשה את לב פרעה (vgl. 13 15), und spät ist wahrscheinlich 14 8 17 ויחזק יי את לב פרעה. Indessen steht dieser Ausdruck auch schon 4 21 bei J^1, dem er wohl auch 14 4 gehört.

In der Erzählung vom Hagelschlag stammen aus E 9 22, v 23 bis השמים einschließlich, v 24 bis הברד einschließlich[1]), und v 35^a, wogegen v 35^b wohl von RP herrührt, der auch in v 35^a den Ausdruck änderte (vgl. S. 129 Anm.). Möglicherweise stammt auch v 25^a aus E. Zu J^2 gehört aber der Rest, und so auch v 23 ויהוה נתן וגו (vgl. 10 13 J^2 ויהוה נהג וגו und Gen 19 24 J^2 ויהוה המטיר), ferner v 28 trotz des קלת אלהים, weil אלהים hier wie v 30 auch bei J^2 das Angemessene war.

In der Erzählung von den Heuschrecken gehört zu E 10 12, v 13 bis מצרים einschließlich, v 14 bis מצרים einschließlich, in v 15 ויאכל — הברד, und v 20.

Über den Anteil des E an der Erzählung vom Sterben der Erstgeburt s. u. S. 132/135.

Aharon erscheint in JE 8 4 8 21 9 27 10 3 8 16 12 31. Abgesehen von 12 31 sind das lauter Stellen, die zu J^2 gehören, und an keiner von diesen war ursprünglich von Aharon die Rede. Denn 8 4 21 9 27 10 16 werden freilich Mose und Aharon zum Pharao gerufen, und 10 3 8 gehen Mose und Aharon zu ihm, und 8 8 10 11 gehen sie auch beide wieder von ihm fort. Ebenso sollen 8 4 24 9 28 10 17 die beiden für den Pharao beten, aber 8 8 25 26 9 29 33 10 18 betet tatsächlich nur Mose für ihn, und 8 26 9 33 10 6 18 geht nur Mose vom Hofe fort, obwohl vorher Aharon mit ihm gekommen sein soll. In 10 3 kommen die beiden zum Pharao, aber gesandt ist von Jahve zu ihm 10 1 nur Mose. Endlich 10 24 11 8 kommt und geht Mose allein, und überall führt nur Mose vor dem Pharao das Wort. Also ist Aharon in J^2 hier überall eingetragen. Ob das von RE oder von einem Späteren geschah, ist hier nicht zu entscheiden. Aber das Letztere ist das Wahrscheinlichere[2]). Nach 4 13-16 E sollte Aharon für Mose zum Volke reden, was er 4 30 auch tut. Ob nach dieser Vorstellung Aharon auch vor dem Pharao das Wort führte, ist freilich zweifelhaft. 5 1 2, wo die beiden Brüder bei E vor den Pharao treten, ist das wenigstens nicht hervorgehoben, und es fragt sich, ob E, abgesehen von 12 31, von einer weiteren Begegnung zwischen dem Pharao und den beiden Brüdern erzählte. Daß E den Aharon neben Mose überhaupt auftreten läßt, erscheint fast als ein widerwilliges Zugeständnis.

Wie aus 4 20 f. deutlich ist, berichtete schon J^1 von einer Anzahl von Wundern, die Mose vor dem Sterben der Erstgeburt verrichtete, ohne daß der Pharao sich dadurch bewegen ließ, die Israeliten zu einer Festfeier zu beurlauben. Aber in c 7—10 ist J^1 nur in jenem dritten Bericht zu erkennen, der in der Erzählung von der Verwandlung des

---

[1]) Bei dieser Abgrenzung können das ,,Jahve gab Donner und Hagel“ und das ,,Jahve ließ über Ägyptenland sehr schweren Hagel regnen“ sehr wohl von Einer Hand stammen (gegen Wellhausen, Composition S. 65 66 Anm.).

[2]) Vgl. auch unten zu 18 12 19 24.

Nilwassers in Blut neben J^2 und P vorliegt. Wie bei J^2 wird hier das Wunder dem Pharao von Mose persönlich angekündigt, und wie in den Berichten des E wird es durch den Stab Moses bewirkt. J^2 hat also die Thaumaturgie beseitigt, die er bei J^1 vorfand.

In der Erzählung von der Verwandlung des Nilwassers in Blut gehören v 15^b, v 17 von במטה ab, und v 20 von וירם ab anerkanntermaßen weder zu J^2 noch zu P. Sie können aber auch nicht zu E gehören. Denn in v 15^b wird Bezug genommen auf 4 2-4 J^1, und in v 17^b redet Mose zum Pharao. Das Letztere ist, wie bemerkt, mit 4 16 E zu reimen, wonach Aharon für Mose zum Volke reden soll. Aber auch dem Pharao gegenüber treten bei E 5 1 2 5 Mose und Aharon gemeinsam auf. Sodann stimmt v 20 וירם mit 14 16 17 11 Num 20 11, wo überall nicht E, sondern J^1 am Wort ist. Der Stab heißt auch v 15 17 20 ständig nur המטה wie Num 20 8 9 J^1, nicht der Stab Moses wie 9 23 10 13 E. Bei J^1 ist es eben ein Gottesstab (4 20 17 9). Freilich heißt es 14 16 Num 20 11 auch bei J^1 מטך und במטהו. Aber an der ersteren Stelle ist J^1 mit E vermischt, und die letztere Stelle ist überarbeitet.

In größerem Umfang ist dagegen der Bericht des J^1 über das Sterben der Erstgeburt und den Auszug Israels erhalten, der in c 11—13 neben den Berichten von J^2, E und P hergeht.

J^1 berichtete hier folgendermaßen: Als der Pharao den Wundertaten Moses zum Trotz auf seinem Widerstand beharrte, ließ Jahve ihm durch Mose ankündigen, er werde den erstgeborenen Sohn des Pharao (und alle erstgeborenen Söhne der Ägypter) töten, weil der Pharao Israel, den erstgeborenen Sohn Jahves, nicht beurlauben wolle (vgl. 4 22 23). In der nächsten Nacht geht Jahve durch das Land und macht seine Drohung wahr. Die Israeliten halten sich unterdessen auf Moses Befehl in ihren Häusern, die sie durch das Blut des Passahlammes für Jahve gekennzeichnet haben (12 21-23 27^b). Am Morgen fliehen sie unter Benutzung des Schreckens, den Jahve unter den Ägyptern angerichtet hat, und 600 000 Mann stark ziehen sie ohne Wissen des Pharao zunächst von Ramses nach Sukkoth. Beim Aufbruch leihen sie sich nach Jahves Befehl von den Ägyptern Schmucksachen und Kleider für die vorgebliche Festfeier, und die Ägypter, die sämtlich zu sterben fürchten, drängen sie zu schleunigem Abzuge. Sie lassen ihnen nicht einmal Zeit für die Brotbereitung, die täglich am Morgen geschieht, und so müssen die Israeliten den noch ungesäuerten Teig mit sich führen, aus dem sie auf der ersten Station Mazzen backen (12 33-39).

Der Bericht des J^1 läuft hier also, wie so oft, auf eine ätiologische Erklärung von religiösen Sitten und Gebräuchen aus. Höchst wahrscheinlich leitete er auch die Weihung der Erstgeburt an Jahve aus dem Sterben der ägyptischen Erstgeburt her. Allerdings sind 13 3-10 11-16, wenn nicht überhaupt deuteronomistischen Ursprungs, so doch wenigstens von deuteronomistischer Hand stark überarbeitet, und dasselbe gilt wohl von 12 24-27a.

Auch bei J^2 kündigt Mose dem Pharao das Sterben der Erstgeburt an, er tut das aber nicht auf Grund eines besonderen Auftrags Jahves, sondern kraft seiner prophetischen Inspiration. Die Ankündigung geht auf die nächste Nacht und sie erstreckt sich auf Menschen und Vieh. Sie erfolgt bei der letzten Begegnung, die Mose mit dem Pharao hat. Als nämlich der Pharao ihm bei Todesstrafe verbietet, je wieder vor ihm zu erscheinen, erklärt er dem Pharao, daß er in der Tat nicht wieder vor ihn treten werde, daß aber in der nächsten Nacht die Diener des Pharao ihn, den Mose, aufsuchen würden, um ihn flehentlich um den Abzug Israels zu bitten (10 28 29 11 4-8). Dem entsprechend muß J^2 weiterhin berichtet haben. Als das Sterben eingetreten ist, bekommen die Israeliten Urlaub zur Festfeier, und sie dürfen dafür jetzt auch ihr Vieh mitnehmen, was der Pharao dem Mose zuletzt noch verweigert hatte (12 29 zumeist, v 30 32).

E: Nachdem alle bisherigen Plagen ohne Erfolg geblieben sind, kündigt Jahve dem Mose an, daß er nun noch eine letzte Plage (welche, ist nicht gesagt) über den Pharao bringen werde, dann werde er die Israeliten entlassen, ja sie aus dem Lande vertreiben. Bevor noch die Katastrophe eintritt, sollen die Israeliten für die Festfeier von den Ägyptern goldene und silberne Kleinodien leihen, und Jahve macht die Ägypter, bei denen Mose zu großem Ansehen gelangt ist, dazu willig (11 1-3). Als die Katastrophe eingetretén ist, läßt der Pharao in der Nacht den Mose und den Aharon, die er seit der ersten Begegnung von c 5 vermutlich nicht wieder gesehen hat, zu sich rufen und fordert sie auf, mit dem Volke zur Festfeier abzuziehen (12 31).

Daß der Auszug zur Zeit des Passah-Massoth-Festes erfolgt sei, ist schwerlich eine Erfindung des J^1. Man muß vielmehr annehmen, daß diese Meinung schon auf älterer Überlieferung beruhte. Zweifelhaft ist dagegen, ob J^2 und E von ihr Notiz nahmen. Anderer Art ist das Fest, für das Mose bei J^2 und E, aber auch bei J^1, vom Pharao die Beurlaubung des Volkes fordert.

11 9 10 erinnern nicht nur an 7 2-4 (= P bzw. RP), sondern auch an 4 21 J^1, der wohl an diesen Versen beteiligt ist, wenn er hier auch gewiß nicht von Mose und Aharon redete.

12 21-27 haben nicht die Sprache des P und auch nicht die Form seiner Gesetze. Denn hier redet nicht, wie bei P, Jahve zu Mose und Aharon, sondern Mose zu den Ältesten. Auch in ihren einzelnen Bestimmungen verrät sich die Vorschrift als älter im Vergleich zu v 1—14. In Betracht kommt ferner, daß משחית v 23 einen den Jahve begleitenden Würgengel (vgl. Ez 9 1 ff.) bedeutet, v 13 dagegen abstrakt das Verderben. Sodann erinnern v 21^a 27^b stark an die jahvistischen Stellen 4 29 (vgl. 3 16-18) und 4 31. Aber von J^2 können v 21—27 nicht stammen. Denn bei J^2 wohnen die Israeliten in Gosen für sich allein (8 18 9 26 vgl. 9 7). Wenn daher Jahve nach 11 7 J^2 beim Töten der Erstgeburt einen Unterschied machen will zwischen den Ägyptern und den Israeliten, so war die Möglichkeit dafür ohne weiteres gegeben (vgl. 8 18 9 4). Ferner stehen v 21 ff. in Widerspruch mit 8 22 J^2, wonach die Israeliten bei J^2 in Ägypten kein Passahlamm geschlachtet haben können. Endlich müssen v 29 f. in J^2 unmittelbar auf 11 8 gefolgt sein. Man muß deshalb für 12 21-23 27^a an J^1 denken, der überall die religiösen Sitten Israels aus einzelnen Ereignissen der israelitischen Urgeschichte herleitet. Es ist undenkbar, daß er, der die Beschneidung, die Enthaltung von der Hüftsehne, die Einsperrung der Unreinen und den Bann in solcher Weise erklärt, die Ostersitten übergangen hätte. Bei J^2 werden die religiösen Sitten und Gebräuche dagegen dem Mose von Jahve auf dem Sinai befohlen (Ex 34), und daß E hier vom Passahlamm geredet hätte, ist deshalb sehr unwahrscheinlich, weil er in seinem Dekalog (Ex 20) mit unverkennbarer Absicht von den Festen Israels schweigt [1]).

Was 12 33 34 39 von den Mazzen erzählt wird, kann aus demselben Grunde weder von J^2 noch von E stammen. Dagegen spricht auch, daß Israel hier offenbar am Morgen auszieht, nicht wie bei J^2 und E (und so auch Dt 16 1) in der Nacht (vgl. v 30 31). Man muß auch hier an J^1 denken, weil die Mazzen und das Passahopfer zueinander gehören, und auch nach v 22 der Auszug am Morgen erfolgt. Weiter sind v 35 36 zu J^1 zu ziehen, weil sie notwendige Ergänzung zu 3 21 22 J^1 sind. Dagegen widersprechen sie, wie schon früher bemerkt wurde, der Vorstellung des J^2, bei dem die Israeliten für sich allein in Gosen wohnen. Bei E haben 3 21 22 12 35 36 ihre Parallele an 11 2 3. Sodann sind v 37 38 wegen ihres Zusammenhangs mit 13 20 aus J^1 herzuleiten. Allerdings werden die 600 000 Mann Num 11 21

---

[1]) Gegen ein höheres Alter von 12 21 ff. spricht nicht, daß hier v 21 allein von צאן (wie bei P v 3 4 von שה), dagegen Dt 16 2 von צאן ובקר die Rede ist. Denn ein Schaf war gewiß das gewöhnliche Schlachttier. Eher ist bemerkenswert, daß 4 22 23 J^1 nur vom Sterben der menschlichen Erstgeburt die Rede ist, nicht auch vom Sterben der Erstgeburt des Viehes wie 11 5 J^2, 12 12 P, 13 15 RD. In 12 23 vgl. v 27 ist der Ausdruck unbestimmt, aber auch hier ist wohl nur die menschliche Erstgeburt gemeint.

bei J^2 als bekannt vorausgesetzt, aber zwischen v 33 34 und v 39 ist eine Angabe wie die von v 37 38 unentbehrlich. Sie stimmt auch überein mit 1 9 J^1. Daß übrigens das Volk nach J^1 ohne Wissen des Pharao floh, ergibt sich aus 14 5.

Man muß endlich vermuten, daß J^1, der den alten Satz von 22 28^b gewiß kannte, die Weihe der Erstgeburt mit dem Sterben der Erstgeburt in Ägypten in Verbindung brachte. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Sage vom Sterben der Erstgeburt in Ägypten wohl nur daraus entstanden ist, daß in alter Zeit zu Ostern die Erstgeburt dem Jahve dargebracht wurde. Vgl. Wellhausen, Prolegomena ^{5} S. 86 87; Jülicher, Jahrb. f. prot. Theol. 1882 S. 111—115. J^1 könnte deshalb auch an 13 1 2 oder an 13 11-16 beteiligt sein. Sodann ist es sehr wohl denkbar, daß Mose bei J^1 die Passabschlachtung und die Mazzen ausdrücklich als ewig gültige Gebräuche bezeichnete (vgl. auch הפסח 12 21), und nach Jos 4 6 7^a J^1 könnte Mose bei ihm auch von der Pflicht geredet haben, diese Gebräuche und die Weihe der Erstgeburt den Kindern zu erklären, wie das 12 24-27^a 13 8 14 15 geschieht [1]). Aber 13 3-10 11-16 sind entweder deuteronomistischen Ursprungs oder wenigstens von deuteronomistischer Hand stark überarbeitet, und als deuteronomistisch sind deshalb auch die damit verwandten Verse 12 24-27^a anzusehen, die überdies den Zusammenhang von v 23 mit v 27^b zu unterbrechen scheinen.

Die Predigt, mit der die Gesetze von 13 6 7 und v 12 13 eingerahmt sind, ist an sich nicht so unpassend, wie Wellhausen meint. Denn im Zusammenhang von JE bzw. J^1 wäre sie nicht während des hastigen Aufbruchs der Israeliten, sondern auf der ersten Station, in Sukkoth, gehalten. Aber Ton und Sprache von 13 3-16 sind deuteronomistisch. Vgl. v 3 זכור (Dt 24 9 25 17 Jos 1 13), das in 20 8 wohl nicht ursprünglich ist, v 3 14 בית עבדים (20 2 und oft im Deuteronomium), v 12 העביר (Dt 18 10 Lev 18 21), שגר (sonst nur im Dt.). Bemerkenswert ist sodann, daß das Dt 6 8 11 18 wörtlich Gemeinte in v 9 16 bildlich gewandt ist. Von 13 3-16 sind 12 24-27^a aber kaum zu trennen. Vgl. 12 25 והיה כי mit 13 5 11 14, העבדה הזאת mit 13 5.

Die beiden Gesetze 13 6 7 und 13 12 13 scheinen auf 34 $18^a\alpha\beta$ (vg. 23 15) und 34 19^a J^2 zu beruhen. Von späterer Hand ist dann freilich der Wortlaut jener Stellen wiederum nach 13 3-16 erweitert, und dabei ist 34 18 (23 15) ausdrücklich auf 13 3-10 als ein früher gegebenes Gesetz Bezug genommen. Das Massoth-Gesetz von 34 $18^a\alpha\beta$ ist hier in wesentlicher Übereinstimmung mit Dt 16 1-8 ausgestaltet. Nur steht hier v 6 der Ausdruck חג, Dt 16 8 עצרת. Inhaltlich steht es in der Mitte zwischen Ex 34 18 (23 15) und Ex 12 15-20 P (oder RP).

Das Erstgeburtsgesetz 13 12 13 wird v 15 in Übereinstimmung mit Dt 15 19-23 dahin erklärt, daß die Erstgeburten von Rindern, Schafen und Ziegen dem Jahve als Mahlopfer dargebracht werden sollen, wonach auch Ex 34 19 20 22 28 29 im Unterschiede von P zu verstehen sind. Dagegen schweigt das Dt. von der menschlichen Erstgeburt, deren Lösung hier v 13 15 vorgeschrieben und Ex 34 19 von

---

[1]) Man vgl. dazu bei J^2 10 2 Jos 4 7^b, bei E Jos 4 21, aber auch Dt 4 9 6 20 21.

späterer Hand eingetragen ist. Hierin stimmt 13 11-15 zu P bzw. RP (Num 18 15 16 u. ö.). Bei alledem ist aber zu beachten, daß v 12 13 dem Anschein nach nicht von Einer Hand stammen.

Aus E stammen anerkanntermaßen 11 1-3, aus J^2 11 4-8, welche Verse in 12 29 30 ihre Fortsetzung finden. Vgl. auch ויהוה הכה mit 9 23 10 13 Gen 19 24. Auffällig ist nur in 12 29 עד בכור השבי אשר בבית הבור gegen 11 5 עד בכור השפחה אשר אחר הרחים. Vermutlich stammen jene Worte aus E (vgl. בור bei E Gen 40 15 41 14), der hier im übrigen wohl stark mit J^2 übereinstimmte. Nach 10 28 29 11 8 muß J^2 hinter 12 30 erzählt haben, daß der Pharao in der Nacht seine Knechte zu Mose sandte und um den Abzug der Israeliten zur Festfeier bat. Aber in Widerspruch mit jenen Stellen läßt der Pharao 12 31 den Mose und den Aharon zu sich rufen. Hier kann nur E am Worte sein, wogegen J^2 wieder in v 32 einsetzt (vgl. 10 24-26 und 10 9). Auf verschiedenen Ursprung der beiden Verse weist auch der Parallelismus von v 31 כדברכם und v 32 כאשר דברתם hin. Für v 31 kommt J^2 auch deshalb nicht in Betracht, weil bei ihm die Israeliten nicht בתוך der Ägypter wohnen.

Unsicherer Herkunft ist der übrigens nicht in ursprünglicher Gestalt vorliegende v 42 Für J^1 käme er verspätet, und bei J^2 und E wäre er ohne Analogie. Man kann an P, aber auch an einen jüngeren oder älteren Bearbeiter denken.

Wellhausen (Compos. S. 74 Anm.) meint, daß nach der Überlieferung der *Quellen* von JE nicht das Fest durch den Auszug, sondern eher der Auszug durch das Fest veranlaßt worden sei. Dieser Meinung muß ich widersprechen. J^1 leitet nicht nur die Mazzen, sondern auch das Passah vom Auszuge her. Sodann ist das Fest, für das die Israeliten Urlaub vom Pharao verlangen (vgl. חג יהוה לנו 10 9 J^2 und חגג 5 1 E), freilich kein bloß vorgebliches, es ist aber auch nicht das Osterfest, sondern eine außerordentliche Feier, zu der Jahve das Volk aufgefordert hat, indem er dem Mose erschien. Vgl. 3 18 5 3 J^2, 3 12 E, und auch 4 23 J^1, ferner den חג, den Aharon 32 5 bei E für den folgenden Tag ansagt. Vielmehr scheinen J^2 und E das Passah-Massothfest hier absichtlich zu ignorieren.

Zu P gehören folgende 6 Berichte: 1. *Verwandlung des Stabes Aharons in eine Schlange* = 7 8-13, 2. *Verwandlung alles Wassers in Ägypten in Blut* = 7 19 20 bis יהוה einschließlich, 21b 22, 3. *Frösche, die aus jedem Wasser aufsteigen* = 8 1-3, v 11 von ולא an, 4. *Verwandlung des Staubes in Mücken* = 8 12-15, 5. *Verwandlung von Ofenruß in Geschwüre* an Menschen und Vieh = 9 8-12, 6. *Sterben der Erstgeburt* = 12 1-14 28 41b.

In den vier ersten Fällen ist Aharon der Wundertäter, der mit seinem Stabe auf Moses Befehl vor den Augen des Pharao und seiner

Knechte die Zeichen vollbringt. Bei den drei ersten Wundern konkurrieren die ägyptischen Zauberer, bei dem vierten versagt ihre Kunst. Das fünfte Wunder wird von Mose vollbracht, der den Ofenruß gen Himmel wirft, und die Niederlage der ägyptischen Zauberer wird dadurch vollständig, daß sie selbst von den Geschwüren befallen werden. Die Wunder sind zunächst Machtbeweise Jahves. Deshalb wird die Verwandlung des Stabes in eine Schlange, die bei J^1 vor dem Volke geschieht (4 2-4), in die Reihe einbezogen. Erst das 4. und 5. Wunder nehmen den Charakter von Plagen an, auf die im 6., dem Sterben der Erstgeburt, das Gericht folgt.

Die Forderung Moses und Aharons geht sofort auf die völlige Entlassung der Israeliten (6 11 7 2). Wie aber Jahve vorausgesagt hat (7 4), machen die Machtbeweise auf den Pharao zunächst keinen Eindruck. Eine weitere Verhandlung mit ihm findet deshalb bei P so wenig wie bei E statt, vielmehr heißt es nach jedem Wunder ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר יי, worauf Jahve dem Mose und dem Aharon ein neues Wunder aufträgt. Abgesehen von dem 1. Wunder, das bei J^1 Mose vor den Israeliten tut, haben das 2., 3. und 6. genaue Parallelen an der 1., 2. und 7. Plage bei J^2 (bzw. auch bei J^1 und J^1 E). In diesen drei Fällen ist daher der Bericht des P mit denen von JE kompiliert, wobei, abgesehen von der letzten Plage, der Wortlaut des P fast vollständig erhalten zu sein scheint. Einigermaßen parallel sind aber auch das 4. und 5. Wunder des P mit dem Geschmeiß und der Viehpest, d. h. der 3. und 4. Plage bei J^2. Die Redaktion hat das 4. nicht unpassend vor die Schmeißfliegen des J^2, das 5. weniger passend hinter die Viehpest des J^2 gestellt.

Die fünf ersten Wunder sind durch 11 9 10, an denen P beteiligt sein wird, scharf geschieden von dem Sterben der Erstgeburt, das 7 4 (vgl. 6 6 12 12) als שפטים גדלים bezeichnet ist. Eingeleitet ist das Sterben der Erstgeburt 12 1-14 durch ein Gesetz über die Passahfeier, durch dessen Beobachtung die Israeliten vor dem Gericht bewahrt wurden. Dies Gesetz weicht bei großer Übereinstimmung (vgl. besonders v 13 mit v 23) sehr charakteristisch von v 21—23 27^b ab. Außerdem wird in v 2 der Passahmonat zum ersten Monat des jüdischen Kalenders bestimmt. Ausgefallen ist bei der Kompilation die Erzählung des P vom Sterben der Erstgeburt und dem Nachgeben des Pharao, und was P über den Auszug berichtete, ist in v 40 41 von späterer Hand erweitert. Deutlich ist aber, daß der Auszug nach

P am Morgen nach dem Passahmahl erfolgte (vgl. v 41b und v 10). Daran schloß sich in P wahrscheinlich 13 1 2 das kurze Gesetz über die Weihung der Erstgeburt.

Jüngere Zusätze sind die Gesetze über das Massothfest (12 15-20) und über die Teilnahme am Passah (12 43-51).

Über 12 40 41 vgl. oben S. 13.

In 13 1 2 ist die Sprache wesentlich die des P, und Num 3 11 ff. 8 16 f. 18 15 16 sowie Lev 27 26 f. ist eine Bestimmung über die Heiligung der Erstgeburt vorausgesetzt. Abgesehen von Num 18 15 16 sind diese Stücke freilich jüngeren Ursprungs.

Jülicher (a. a. O. S. 107—109) hat 12 15-20 für einen jüngeren Zusatz erklärt. Er nimmt mit Recht Anstoß an dem Perfektum הוצאתי v 17, womit der Schreiber ganz gegen die Art des P aus der Rolle fällt, sowie an dem מקרא קדש v 16, wonach Israel an einem Ruhetage aufgebrochen wäre. Überdies setzt v 28 P diese Verse offenbar nicht voraus. Die Annahme Hupfelds und Dillmanns, daß v 15—20 in P ursprünglich hinter v 41 oder hinter v 49 gestanden hätten, ist eine sehr bedenkliche Auskunft.

Der Abschnitt 12 43-51 verrät sich ohne weiteres als Nachtrag durch die Stelle, an der er steht. Er setzt sodann in v 44 dem Anschein nach die Interpolation Gen 17 12b 13a voraus. Außerdem würde P diese Bestimmungen (vgl. namentlich die von v 46b), wenn sie von ihm herrührten, ohne Zweifel in v 1—14 gegeben haben. Dabei verhält sich v 51 zu v 41b wie 6 28-30 zu 6 10-12.

Ex 13 17—15 21: Der Durchzug durch das Rote Meer nach J^1, J^2, E und RP.

Am vollständigsten ist der Bericht des J^1 erhalten. Die ohne Wissen des Pharao von Ramses aus geflohenen Israeliten gelangen über Sukkoth nach Etham, wo die Wüste der Sinaihalbinsel an Ägypten stößt. Aber Jahve will den Pharao noch in eine Falle locken. Statt in die Wüste zu ziehen, müssen die Israeliten auf seinen Befehl umkehren und sich westlich vom Meere, östlich von Pi-Hachiroth, lagern. Der Pharao soll dann meinen, die Israeliten wagten sich nicht in die Wüste hinein, und er könne sie in Ägypten vernichten. Als nun der Pharao von der Flucht der Israeliten hört, verfolgt er sie in der Tat und holt sie am Meere ein. Das Volk gerät in Verzweiflung, und Mose schreit zu Jahve. Aber Jahve befiehlt ihm, er solle das Volk sofort aufbrechen lassen und durch Erhebung seines Stabes ihm einen Weg durch das Meer bahnen. Sodann setzt Jahve eine Finsternis zwischen die Israeliten und ihre Verfolger, so daß die Israeliten ungestört das Meer durchschreiten können. Dagegen hemmt er den

Marsch der nachrückenden Ägypter, hält sie auf dem Meeresboden fest und ertränkt sie in den wiederkehrenden Fluten.

J^2: Nachdem die Israeliten mit seiner Erlaubnis abgezogen sind, wird der Pharao anderen Sinnes, weil er ahnt, daß die Beurlaubung der Israeliten auf ihre Freilassung hinauskomme. Er verfolgt sie und holt sie am Abend am Meere (zwischen Migdol und dem Meere?) ein. Das Volk gerät in große Furcht und macht dem Mose die bittersten Vorwürfe. Aber Mose verheißt ihm zuversichtlich seine Rettung und den Untergang seiner Feinde. Schützend tritt die Wolken- und Feuersäule, in der Jahve vor Israel hergeht, aus der Vorhut in die Nachhut. Dann legt Jahve in der Nacht durch einen starken Ostwind den Meeresarm trocken, und bei dem Feuerschein der Wolke ziehen die Israeliten durch, wobei die Ägypter ihnen folgen. Aber gegen das Ende der Nacht kehrt Jahve sich in der feurigen Wolke gegen die Ägypter, die sich erschreckt zur Flucht wenden und sich dabei in die wiederkehrenden Fluten stürzen.

E: Beim Auszuge aus Ägypten führt Gott das Volk nicht auf dem nächsten Wege nach dem Lande Kanaan, der durch Philistäa geführt hätte, weil er besorgt, das Volk würde in diesem Falle aus Furcht vor einem Kriege mit den Philistern nach Ägypten zurückkehren. Deshalb muß das Volk zum Roten Meere ziehen, wo es östlich von Baal-Ṣephon lagert. Von den Ägyptern verfolgt, schreien die Israeliten zu Jahve. Da streckt Mose auf Jahves Befehl seinen Stab aus und legt das Meer trocken, und um das Volk vor den nachrückenden Ägyptern zu schützen, tritt der Engel Gottes, der vor ihm hergeht, zwischen die beiden Heere. Nachher begräbt Mose die Feinde in den Fluten, indem er abermals seinen Stab ausstreckt.

Von P ist keine sichere Spur zu entdecken, dagegen hat die Kompilation von J^1 J^2 E durch die letzte Bearbeitung allerlei Erweiterungen erfahren.

An die Stelle des absoluten Wunders, das schon nach J^1 Mose mit seinem Stabe vollbringt, setzt J^2 ein am Roten Meere öfter wiederkehrendes Naturereignis, das Jahve im rechten Augenblick eintreten läßt, wogegen E das Wunder wieder aufnimmt. J^2 unterscheidet sich hier somit von J^1 E ebenso wie bei den Wundern in Ägypten. Bei J^2 kündigt sodann Mose, der auch hier von ständiger Inspiration geleitet ist, von sich aus dem verzweifelten Volke die Rettung an, bei J^1 und E schreit Mose bzw. das Volk zu Jahve um Hilfe, der

darauf die Rettung gewährt. Ähnlich ist das Verhältnis von J^2 und E beim Durchzug durch den Jordan.

Das Lied 15 1-19 ist ein nachexilischer Passah-Psalm. Alt sind dagegen v 20 21, die wahrscheinlich aus J^1 stammen. Der Liedvers 15 21b (vgl. v 1), der offenbar älter ist als der Erzähler, der ihn zitiert, stammt demnach aus früher Zeit. Auch hiervon abgesehen, macht die Erzählung des J^1 mit ihrer pragmatischen Verumständung den Eindruck, als ob sie auf alter Überlieferung beruhte. Dazu kommt, daß der Untergang des Pharao im Meere bei J^1 einen durchaus angemessenen Abschluß der Erzählung vom Auszuge Israels bildet. Hier hat das Sterben der Erstgeburt den Israeliten nur die Gelegenheit zur Flucht verschafft, der Pharao verfolgt sie und kommt dabei um. Bei J^2 und E ist der Schluß der Erzählung dadurch verdorben, daß der Pharao infolge des Sterbens der Erstgeburt sich dem Jahve unterwirft und die Israeliten beurlaubt. Daß er sie dann verfolgt, ist ein unpassender Rückfall in seinen Trotz, und die Katastrophe im Meere wird so zu einem bloßen Nachspiel.

Am Anfang der Erzählung sind 13 17-19 anerkanntermaßen = E, dagegen 13 21 22 = J^2. Andern Ursprungs sind 13 20 14 1 v 2^a (zumeist) v 3 4, die untereinander in Zusammenhang stehen. Hier ziehen die Israeliten von Ramses nach Etham, das am Ende der Wüste liegt. Der späte Verfasser von Num 33 redet (dort v 8) geradezu von einer Wüste von Etham, die er östlich vom Roten Meere auf der Sinaihalbinsel sucht. Auch der Verfasser von 13 20 kann bei המדבר nur an die Wüste südlich von Juda gedacht haben, die nach seiner Vorstellung bei Etham an Ägypten stößt [1]. Jahve befiehlt nun den Israeliten, sich von da aus südlich oder südwestlich zu wenden und sich westlich vom Roten Meere zu lagern. Der Pharao soll dann meinen, die Israeliten wagten sich nicht in die Wüste hinein [2], und er könne sie daher in seinem Lande vernichten. So will Jahve ihn an das Meer locken, um ihn im Meere umkommen zu lassen. Diese Verse können dem E nicht gehören, weil E über den Marsch der Israeliten ungefähr dasselbe 13 17 18 gesagt hat, dem J^2 nicht, weil 13 21 22 J^2 den Zusammenhang zwischen 13 20 und 14 1 unterbrechen, und weil nach diesen Versen Jahve das Volk durch die Wolkensäule unmittelbar führt. Allgemein teilt man 14 1-4 dem P zu, aber unmöglich kann P von dieser Kriegslist Jahves erzählt haben. Ebensowenig paßt zu ihm, daß v 3 der Eindruck vorausgesagt wird, den das Verhalten der Israeliten auf den

---

[1]) Die von Wellhausen vorgeschlagene Identifikation von Pithom mit Etham ist danach unwahrscheinlich.

[2]) 14 3 kann סגר עליהם המדבר nur bedeuten: die Wüste schließt sie in Ägypten ein.

Pharao machen soll. Die Ausdrucksweise von v 2 דבר אל בני ישראל ו findet sich freilich öfter bei P, aber v 15, wie sich zeigen wird, auch bei J^1. Nicht bei P, wohl aber bei J^1 hat das וחזקתי את לב פרעה v 4 eine Parallele (4 21).

Von besonderem Interesse ist die Frage nach der Herkunft von v 5 6. Augenscheinlich ist v 5^b nicht der ursprüngliche Nachsatz zu v 5^a. Schon die Verschiedenheit der Subjekte (hier der Pharao und seine Knechte, dort der König von Ägypten) spricht dagegen. Wenn ferner die Israeliten den ihnen bewilligten Urlaub (= שלחנו) verräterischer Weise zur Flucht benutzt haben, dann ist es unverständlich, daß der Pharao hierüber nicht in den äußersten Zorn gerät, sondern daß es statt dessen nur heißt: er und seine Knechte verlangten wieder nach dem Volke. Weiter: Hat der Pharao das Volk zu einer Festfeier in der Wüste beurlaubt und das Volk befindet sich noch auf ägyptischem Boden, wie kann dann jetzt schon davon die Rede sein, daß das Volk geflohen war? Man darf v 5^a nicht mit Dillmann dahin abschwächen, es sei dem Könige gemeldet, daß das Volk nicht wie religiöse Wallfahrer daherziehe, sondern als solche, die mit allen Habseligkeiten in Eile entweichen und davongehen. Ebensowenig kann man das ויגד als eine falsche oder böswillige Meldung verstehen. Vielmehr muß man v 5^a dahin verstehen, daß das Volk tatsächlich geflohen war, wogegen in v 5^b der Pharao nur besorgt, daß die Israeliten den Urlaub zur Flucht benutzen könnten. Der wahre Nachsatz zu v 5^a ist v 6: auf die Nachricht von der Flucht der Israeliten macht der Pharao sich sofort zur Verfolgung auf. Wir haben hier, wie längst bemerkt ist, den Autor von Gen 31 22 23^a vor uns, wo Laban auf die Kunde von Jakobs Flucht ihm sogleich nachsetzt. Wie dort Jakob ohne Wissen Labans geflohen ist, so hier Israel ohne Wissen des Pharao. Dann kann dieser Erzähler aber auch nicht berichtet haben, daß der Pharao das Volk zur Festfeier beurlaubt hatte. Wer ist nun dieser Erzähler? An P ist, abgesehen von der Übereinstimmung mit Gen 32 22 23^a, schon deshalb nicht zu denken, weil nach ihm der Auszug keinenfalls eine Flucht war. Nach J^2 und E hatte der Pharao das Volk beurlaubt (vgl. 6 1 J^2 und E, 11 1 E, 11 8 J^2, 12 31 E, 12 32 J^2). Man muß also auf J^1 schließen, der beim Abzuge der Israeliten nur von den Ägyptern, nicht vom Pharao redet (12 33 39). Es hat kein Bedenken, v 5^a 6 als unmittelbare Fortsetzung von v 4^b anzusehen [1]). Dagegen stammt v 5^b, wie sich zeigen wird, höchst wahrscheinlich aus J^2.

Schwieriger ist die Analyse des Restes von 14 1-10. Anderen Ursprungs als v 2^a ist zunächst v 2^b. Dort redet Jahve von den Israeliten in dritter Person, hier redet er sie an. Sodann sollen die Israeliten dort östlich von Pi-Hachiroth lagern, hier östlich von Baal-Ṣephon. Eine dritte Variante scheint mir vorzuliegen in „zwischen

---

[1]) Es ergibt sich nun die Konsequenz, daß wie 13 20 so auch 12 37 und 1 11^b dem J^1 beizulegen sind, aus dem auch „das im Lande Ramses“ Gen 47 11 wenigstens indirekt herzuleiten wäre. Aber diese Konsequenz hat auch nichts gegen sich. Bei Pithom und Ramses zur Zwangsarbeit vereinigt, fliehen die Israeliten am Morgen nach dem Passahmahl von 12 21 ff.

Migdol und dem Meere", was doch wohl auf „östlich von Migdol" hinauskommt. In v 9 10 liegt zumeist wohl J^2 zugrunde. Vgl. v 9 וישיגו (Gen 44 4 6), v 10 הקריב (Gen 12 11). Dazu kommt, daß in v 9 die beiden Ortsbestimmungen על פי החירת (l. על פני פי ה׳ = v 2^a J^1) und לפני בעל צפן (= v 2^b) nachhinken. Umgekehrt ist deshalb v 2^b als elohistisch anzusprechen. Da v 6^a zu J^1 gehört, sind v $7^{a\alpha b}$ und v $7^{a\beta}$ auf J^2 und E zu verteilen. Am schwierigsten ist die Entscheidung über v 8. Immerhin dürften die Worte „und er verfolgte die Kinder Israel" aus J^1 stammen, weil der parallele Satz v $9^{a\alpha}$ dem J^2 zu gehören scheint, und nach Jos 24 6 auch E hier wohl nicht vom Pharao, sondern von den Ägyptern redete. Dagegen ist v $8^{a\alpha}$ für J^1 J^2 E verspätet. Hier an P zu denken, verbietet „das Pharao, der König von Ägypten", das nur im Deuteronomium und in der jüngsten Bearbeitung vorkommt. Auch v 8^b wird durch ביד רמה, das noch an der späten Stelle Num 15 30 erscheint, keineswegs für P gesichert, weil dieser Ausdruck sehr wohl alt sein kann. Ich glaube, daß v 8^b Vordersatz zu v 9 ist und als Parallele zu 13 18^b aus J^2 stammt. Denn das יצאים setzt die Zwischenfälle von 13 17 18 E und 13 20 14 1 2^a 3 4 J^1 nicht voraus.

Auch in 14 10-15 liegen allem Anschein nach J^1 J^2 E zugrunde. In v 10 stammt „und sie fürchteten sich sehr" von anderer Hand als das unmittelbar folgende „und die Kinder Israel schrien zu Jahve". Zu dem letzteren Satze, der nach Jos 24 7 dem E gehört, können die Beschwerden, die das Volk in v 11 12 gegen Mose erhebt, nicht die Fortsetzung bilden. Aber auch diese Beschwerden sind nicht einheitlichen Ursprungs. Denn in v 11^b ist das מה זאת עשית לנו, das auf J^2 hinweist, der Anfang einer Rede des Volkes, und in Wahrheit sind v 11^a und v 11^b 12 einander parallel. Die in v 13 14 folgende Antwort Moses schlägt mit „fürchtet euch nicht" zurück auf v 10 „und sie fürchteten sich sehr". Dazwischen ist entweder v 11^a oder v 11^b 12 möglich. Schon hiernach muß man für v 10 ff. auf J^1 J^2 E schließen, weil weder v 11^a noch v 11^b 12 zu P oder E gehören können. Wenn nun weiter Jahve v 15 sagt, „was schreist du zu mir!", so folgt daraus, daß Mose zu ihm geschrien hat. Das stimmt aber weder zum Schluß von v 10, wo nach E die Kinder Israel zu Jahve schreien, noch zu v 13 14, wo Mose dem Volke Mut zuspricht, also selbst keiner Ermutigung mehr bedarf. Wohl aber ist vor v 15 die Beschwerde des Volkes von v 11^a oder die von v 11^b 12 möglich. Nun heißt es freilich 8 8 bei J^2 und 17 4 bei J^2 oder E, aber auch 15 25 Num 12 13 bei J^1 ויצעק משה אל יי, und in der Tat sind v 11^a 15 = J^1, v 10 „und sie fürchteten sich sehr" und v 11^b—14 J^2, v 10 „und die Kinder Israel schrien zu Jahve" = E. Nämlich in v 15 16 sind die Sätze „Rede zu den Kindern Israel, daß sie aufbrechen, du aber erhebe deinen Stab" vom vorigen nicht zu trennen, und sie stehen auch unter einander in Zusammenhang, sofern durch den Befehl zu sofortigem Aufbruch ein momentan eintretendes Wunder vorbereitet wird. Nun stimmt das הרם את מטך zu 7 20, wo eher J^1 als E am Worte zu sein schien. Die dort ausgesprochene Vermutung wird hier durch נטה את ידך

bestätigt, denn diese Worte sind lediglich Parallele zu הרם את מטך und sie gehen auf E zurück (vgl. 10 21 22), dem der Bericht über die Teilung des Meeres zumeist gehört. Aber auch bei J^1 wurde das Meer durch den Stab Moses trockengelegt, was bei J^2 anerkanntermaßen durch den Ostwind geschah [1]).

Eine weitere Spur dieser drei Quellen findet sich in v 19 20. Aus E stammen v 19^b $20^a\alpha\beta$, aus J^2 v 19^b und v 20 von ויאר ab. Nach E tritt der Engel Gottes schützend zwischen die Israeliten und ihre Verfolger, nach J^2 die Wolkensäule, die aber vom Feuer durchglüht ist und so die Nacht erhellt. Anderen Ursprungs sind in v 20 die freilich verstümmelten Worte ויהי הענן והחשך, die von einer Verfinsterung reden. Sie stimmen nicht zu E, weil die Finsternis neben dem Engel überflüssig ist, auch nicht zu J^2, bei dem der Durchzug während der Nacht erfolgt (vgl. v 21 24). Wohl aber stimmen die Worte zu Jos 24 7, wo es nach J^1 heißt ,,und Jahve setzte eine Finsternis zwischen euch und die Ägypter". Nach J^1 fand somit der Durchzug bei Tage statt, was für J^1 freilich (wie auch für E) schon deshalb anzunehmen ist, weil nur bei Tage der Stab Moses dem Volke sichtbar war.

Zu J^2 gehören v 21^a von וילך an, sodann v 24, v 25^b (vgl. v 14), in v 27 ,,und das Meer kehrte bei Anbruch des Morgens mit aller Gewalt zurück", und wohl auch v 28^b (vgl. 9 7). Hiernach legte der Ostwind während der Nacht das Meer trocken, bis es am folgenden Morgen wiederkehrte. Dagegen erzählen v 16 $21^a\alpha$ 21^b 22 23 26 $27^a\alpha$ 28^a davon, daß Mose durch Erhebung oder Ausstreckung des Stabes das Meer spaltete und nachher auf dieselbe Weise die Wiederkehr des Wassers bewirkte. Hier sind J^1 und E schwer zu unterscheiden. Auffällig ist die völlige oder nahezu völlige Identität von v 22^b mit v 29^b, von 15 19^a mit v 23^a, von 15 19^b mit v 29^a. Vielleicht ist hier spätere Bearbeitung im Spiel. Zum Teil beruhen diese Wiederholungen vielleicht aber auch darauf, daß beide Quellen stark übereinstimmten. Indessen liegt in v 26 $27^a\alpha$ 28^a E zugrunde. Vgl. v 26 נטה את ידך (v 16), v 26 28 רכב und פרשים (Jos 24 6 E) und v 28 ויכסו (Jos 24 7 E), Aber die Sätze v 25 ,,und er hemmte (?) das Rad seiner Wagen und er ließ ihn schwerfällig (?) fahren", und v 27 ,,und Jahve schüttelte (?) den Ägypter mitten im Meere" können weder aus E noch aus J^2 stammen. Aus E können sie nicht stammen, weil der letzte Satz dem v 28^a E vorgreift und zwischen v 26 $27^a\alpha$ und v 28^a überhaupt unmöglich ist, aus J^2 nicht, weil er nicht die Fortsetzung des vorhergehenden (= J^2) ist. Sodann besagen die beiden ersten Sätze offenbar, daß Jahve die Ägypter auf dem Meeresboden festhielt, um sie zu ersäufen. Damit ist der panische Schrecken unvereinbar, in dem die Ägypter bei J^2 dem wiederkehrenden Meere entgegenfliehen. Man muß daher auch diese Bruchstücke dem J^1 beilegen.

---

[1]) Stammen v 11^b 12 aus J^2, so ist ebenso über v 5^b zu urteilen, der augenscheinlich von derselben Hand stammt. Hierfür spricht auch, daß J^2 ständig vom Pharao und seinen Knechten redet. Vgl. besonders 11 8.

Am Schluß des Kapitels wird v 30 wegen seiner Übereinstimmung mit v 13 aus J^2 stammen, und ebenso wird man wegen 19 9 über v 31^b urteilen müssen. Dagegen dürfte v 31^a dem J^1 gehören, weil J^2 und E 6 1 יד חוקה sagen, und die Worte sich mit Jos 24 7 J^1 berühren, wo es heißt: „und eure Augen sahen, was ich an den Ägyptern tat".

Sichere Spuren des P kann ich nirgendwo in der Erzählung entdecken, wohl aber finden sich deutliche Kennzeichen der jüngsten Bearbeitung, die abgesehen von v $8^{a\alpha}$ in v 4 ואכבדה בפרעה ובכל חילו, in v 8 וכל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו (und ähnlich mehrmals), sowie in v 17 18 fühlbar ist. Denn v 18 ist ganz wie 7 5, und das in v 17 auffallende ואני הנני, das nur noch Gen 6 17 9 9 vorkommt, kann deshalb für P nicht beweisen, weil jene Stellen selbst dem Verdacht späterer Bearbeitung unterliegen. Daß P den Durchzug durch das Rote Meer überging, ist im Grunde auch wohl zu begreifen. Sein Supranaturalismus konnte ein Wunder der Art wohl entbehren. Dagegen konnte er sich vielleicht nicht vorstellen, daß der Pharao nach dem Sterben der Erstgeburt dem Jahve noch einmal getrotzt hätte. Den wunderbaren Übergang über den Jordan hat er allem Anschein nach auch nicht berichtet.

Das Lied 15 1-19 setzt neben der Erzählung von J^2 (vgl. den Wind v 8) die von E bzw. J^1 voraus (vgl. v 8 נערמו וגו, v 4 שליש mit v 14 7). Es steigert sodann die Vorstellung vom Hergang im Sinne von Hab 3 Ps 77 114 dahin, daß alle anderen Ereignisse der Zeit Moses und Josuas diesem Einen untergeordnet werden. Ferner kommt das Lied auf die Ansiedlung Israels bei dem Tempel von Jerusalem hinaus, dessen Heiligkeit hier in jüdischer Weise gepriesen wird (v 17), und auf die nachprophetische Idee von der ewigen Weltherrschaft Jahves, die am Roten Meere ihren Anfang nahm (v 18). Auch die Sprache des Liedes ist nicht alt (vgl. A. Bender ZATW 1903 1 ff.). Ob Jes 12 2 (vgl. Jes 11 15 16) von v 2 abhängt, wie Neh 9 11 von v 5 19, ist fraglich. Jedenfalls ist auch Jes 12 nachexilisch, und der Schreiber von Neh 9 11 jünger als Nehemia. Eine strophische Gliederung (v 1^b—3. 4—7. 8—10. 11—13. 14—16^b. 16^c—18) ist unverkennbar (v 14 scheint ein Stichus zu fehlen), und sie beweist, daß man nicht zwischen einem älteren Kern und jüngerer Bearbeitung des Liedes unterscheiden darf.

Älter ist allein v 1^b. Denn v 20 21, wonach nicht Mose und Israel (vgl. v 2 אלהי אבי = der Gott unserer Väter) ein langes Lied, sondern Mirjam und mit ihr die Weiber den einen Liedvers v 1^b sangen (vgl. 1 Sam 18 6-8), sind eine ältere Parallele zu v 1—19. Zu diesem Liedverse paßt die Vorstellung des J^1 oder des J^2, weniger die des E. Sodann stimmt „Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aharons" (v 20), weder zu J^2 noch zu E. Denn bei J^2 scheinen Aharon und Mirjam überhaupt nicht vorzukommen. E kennt sie freilich beide, aber bei ihm ist Aharon der Bruder Moses (4 14), was der Ausdruck „Mirjam, die Schwester Aharons", nicht voraussetzt. Eben das fällt aber für das Alter von v 20 ins Gewicht. Nun kommen Mirjam und Aharon in so enger Verbindung Num 12 auch bei J^1 vor, daß

man dort ebenfalls auf ein geschwisterliches Verhältnis schließen muß. Deshalb wird man 15 20 21 auf J[1] zurückführen müssen. Dann ist aber die Überlieferung vom Durchzug durch das Rote Meer noch älter als J[1], denn der Erzähler von v 20 21 hat jenen Vers vorgefunden und nicht selbst verfaßt.

13.

Die Wanderung vom Roten Meere bis zum Sinai.

Ex 15 22 — 18 27.

Jahve beschützt das Volk vor Durst und Hunger, indem er einmal bitteres Wasser gesund macht (15 22-26), ein anderes Mal das Volk an einen wasserreichen Ort führt (15 27), ein drittes Mal Wasser aus dem Felsen gibt (17 1-7) und immerfort Manna vom Himmel regnen läßt (c 16). Ein Angriff des verhaßten Amalek, in dessen Nähe Israel passieren mußte, wird durch den Gottesstab in Moses Hand abgewehrt (17 8-16). Bei Verleihung des Mannas setzt Jahve den Sabbath ein (c 16), und auf den Rat seines Schwiegervaters gibt Mose dem Volk eine Volksordnung, indem er zugleich die Thora einführt (c 18).

Alle diese Stücke handeln von den Existenzbedingungen, unter denen Israel nach der Vorstellung der Erzähler in der Wüste lebte, und dabei kommen sie zum Teil auf bloße Namenserklärungen hinaus. Einfacher Art sind 15 23 27 die Erklärungen von Mâra und Êlîm, und in gutem Sinne kann 15 25 der Name Massa verstanden sein. Aber 17 2 7 werden die Namen Massa und Meriba daraus erklärt, daß das Volk die Wundermacht Jahves ungebührlich herausforderte und mit Mose zankte. Von einem Murren des Volkes gegen Mose ist auch 15 24 in der Erzählung von Mara, und 16 2 in der Erzählung vom Manna die Rede.

Der konkrete Inhalt der Erzählung stammt in diesem Abschnitt wie gewöhnlich der Hauptsache nach aus J[1]. Nach ihm gelangte Israel vom Roten Meere aus zunächst in die Wüste Sur. Hier spielte in Mara die Erzählung vom bitteren Wasser, das Mose nach der Anweisung Jahves durch Holz, das er hineinwarf, gesund machte (15 22-25[a]). Von da kam man nach Massa, wo Mose dem Volke Gesetz und Recht gab (15 25[b]), und weiter über das palmen- und wasserreiche Elim (15 27) in die Wüste Sin, wo Jahve das Manna gab und zugleich den

Sabbath einsetzte (c 16 teilweise), sodann nach Raphidim, wo ein Angriff der Amalekiten durch den Gottesstab abgewehrt wurde (17 8-16). Weiterhin muß auch J^1 von einem Zusammentreffen Israels mit dem Schwiegervater Moses erzählt haben, wenngleich der Wortlaut seiner Erzählung in c 18 nicht mehr nachzuweisen ist.

Am wichtigsten von allen hier zu J^1 gehörenden Stücken ist der Bericht vom Kampfe von Raphidim (17 8-16). Neben Mose und Josua werden da Aharon und Hur genannt. Der letztere erscheint nur noch 24 14 in einem Bruchstück aus J^1, und zwar ebenfalls neben den drei anderen Volkshäuptern, ohne daß wir Näheres über ihn erführen. Die Hauptsache ist, daß Josua 17 8 ff. schon beim Auszuge aus Ägypten der Heerführer Israels und somit dem Mose wesentlich gleichzeitig ist. Dazu stimmt, daß er Jdc 1 1 nach dem Übergang über den Jordan und der Eroberung Jerichos stirbt, bevor noch die Stämme von Jericho aus in das Westjordanland eindringen. Daß das in der Tat die Vorstellung des J^1 war, wird sich bei der Analyse des Buches Josua bestätigen. Ohne Zweifel ist diese Vorstellung aber auch die ältere gegenüber der von J^2 und E, nach der Josua als der Nachfolger Moses eine auf ihn folgende Generation repräsentiert, sofern er das Westjordanland in Israels Gewalt gebracht und es unter die Stämme verteilt haben soll.

In der Erzählung vom Bitterwasser 15 22-25a führen Inhalt und Sprache zunächst auf JE. Das v 22 genannte שור kommt Gen 16 7 bei J^2 (doch s. d.) vor, dem wohl auch Gen 25 18 gehört, und Gen 20 1 bei E. Ebenso finden sich bei J und E das singularische ישראל von v 22, das ויצעק משה אל יי von v 25. Auch das על כן קרא שמה hat bei J^1 (Gen 11 9), bei J^2 (Gen 50 11), bei J (Gen 29 34 35) und bei E (Gen 30 6) seine Parallelen. Speziell erinnert nur an J^1, daß diese Bemerkung hier wie Gen 25 30 31 48 parenthetisch auftritt. Aber inhaltlich hat diese Erzählung neben der von 17 2-7, an der J^2 und E beteiligt sind, keinen Platz. Es ist undenkbar, daß ein so großzügig disponierender Autor wie E neben der Erzählung von 17 2-7, wo bei E v 3 das Volk wegen Wassermangel gegen Mose murrt, so kurz vorher von dem Bitterwasser erzählte, wegen dessen das Volk v 24 gegen Mose murrt. Aus demselben Grunde kann J^2, bei dem das Volk 17 2-7 in Massa und Meriba wegen Wassermangel mit Mose zankt, hier nicht am Worte sein. Gegen J^2 spricht ferner die Wundertat v 25a. Man muß an J^1 denken, dem auch v 20 21 gehören müssen. Überall verrät er ein ins Detail gehendes lokalgeschichtliches Interesse und er verfolgt den Marsch Israels durch die Wüste ebenso in einzelnen Stationen wie in der Genesis die Wanderungen Abrahams, Isaaks und Jakobs. Bei ihm durfte auf das bittere

Wasser von Mara auch bald (v 27) Elim folgen, wo Israel viel Wasser vorfand. Man könnte v 27^b dahin verstehen, daß der Verfasser die Örtlichkeit selbst gesehen hätte.

Daß v 25^b sich auf Massa bezieht, hat Wellhausen bemerkt, und daß die Worte alt sind, leidet keinen Zweifel. Man hat auch allen Grund, sie von J^1 herzuleiten, dem v 22—25^a und v 27, aber auch die Parallelstelle Jos 24 25 entstammt. Man muß dann freilich annehmen, daß in Rücksicht auf 17 2 7 J^2 ein „und sie brachen auf von Mara und kamen nach Massa“[1]) von einem Redaktor getilgt ist. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß auch am Anfang von v 27 eine Lücke vorliegt. Der ursprüngliche Wortlaut wird dort gewesen sein „und sie brachen auf von Massa und kamen nach Elim“. Von jüngerer Hand stammt, wie Sprache und Ton beweisen, v 26, der nur als (freilich unpassende) Glosse zu v 22—25^a verstanden werden kann. Der ursächliche Zusammenhang von Krankheit und schlechtem Wasser und der Gebrauch von רפא für das Gesundmachen von Quellen (2 Reg 2 21 f. Ez 47 8 9 11) gaben dem Glossator Anlaß, den ohne Zweifel älteren Spruch אני יי רפאך [2]) hier anzubringen. Diese Glosse setzt aber schon die Lücke vor v 25^b voraus. Stammt nun dieser Halbvers, wie man annehmen muß, aus J^1, dann ist er eine ältere Parallele zu 18 20 J^2 und 18 16 E, wonach Mose im Anschluß

---

[1]) Man könnte meinen, daß vor v 25^b nicht nur von Massa, sondern wie 17 7 vgl. Dt 33 8, von Massa und Meriba die Rede war. Denn in Massa geht nur das ושם נסהו auf, nicht das שם שם לו חק ומשפט, wohin Meriba (Ort des Rechtsstreits) gedeutet sein könnte, und auch das doppelte שָׁם könnte sich auf einen doppelten Namen beziehen. Indessen handelt es sich hier um ein älteres Dichterwort, das J^1 lediglich überliefert hat, die Wiederholung des שם hat daher wohl nur rhythmische Bedeutung. Sodann erzählt J^1 von Meriba Num 20. Hierdurch wird Wellhausens Zweifel, ob Massa und Meriba ganz dieselbe Örtlichkeit bedeuteten, unterstützt. Bloßes Massa findet sich Dt 9 22 bei dem zweiten nachexilischen Herausgeber des Deuteronomiums. Es wird dort deshalb nach Dt 6 16 eingetragen sein, und an letzterer Stelle begreift sich die Übergehung von Meriba daraus, daß es nach der Deutung von Ex 17 2 7 für den dortigen Zweck nicht zu gebrauchen war. Aber auch Meriba findet sich für sich allein. So מי מריבה Num 20 13 24 (vgl. Dt 33 8) und מי מריבת קדש Num 27 14 (vgl. 20 13) Dt 32 51 Ez 47 19 48 28. Dt 33 8 ist Massa, wie Wellhausen bemerkt hat, dahin gedeutet, daß Jahve dort den Mose erprobte, Meriba dahin, daß er dort Moses Sache führte. Ex 17 2 7 J^2 wird Massa daraus erklärt, daß das Volk die Wundermacht Jahves herausforderte, Meriba daraus, daß das Volk mit Mose zankte. Die letztere Erklärung von Meriba findet sich auch Num 20 3 bei J^1, ein Bearbeiter setzt dafür ebendort v 13 einen Zank mit Jahve. P endlich erklärt den Namen als מרי בה = das Wasser, bei dem Mose und Aharon dem Herrn widerstrebten. Vgl. zu Num 20.

[2]) Wellhausen (Geschichte ^{5}88) versteht ihn dahin, daß die Israeliten sich gesund vorkamen und keine Ärzte hatten.

an seine Rechtsprechung fortgehend die חֻקִּים und die תּוֹרֹת Jahves lehrte. J^1 wird dagegen hier wie Jos 24 25 an einen einzelnen Akt gedacht haben.

Über die Beteiligung von J^1 an c 16 s. unten S. 150 f.

17 8-16 werden gewöhnlich dem E beigelegt, mit dem sie sich auf den ersten Blick stark zu berühren scheinen. Höchst auffällig sind namentlich einige Übereinstimmungen mit den Stücken 24 12-15a 18b 31 18 32, die man meistens in ihrer Gesamtheit zu der Erzählung des E vom goldenen Kalbe rechnet. Man vgl. 17 9 10 das Ensemble Mose-Josua-Aharon-Hur mit 24 13 14, und v 11 13 die singulären Ausdrücke גבר und חלש mit 32 18 גבורה und חלושה. Indessen sind 24 13a 14 15a 32 18, wie sich zeigen wird, aus einer anderen Quelle in den dortigen Bericht des E eingetragen. Was ferner den Stab in Moses Hand angeht (v 9 11), so stimmt nicht zu E (vgl. v 5 9 22 23 10 12 13 21 22 14 16), daß Mose hier aus eigener Initiative mit ihm agiert [1]), und daß der Stab nicht wie bei E der Stab Moses, sondern wie 4 20 bei J^1 der Gottesstab heißt (vgl. oben S. 131). Dazu kommt, daß v 11 ירים ידו gesagt ist wie bei J^1 Num 20 11 und וירם במטה Ex 7 20 und הרם את מטך 14 16, wogegen E bekanntlich ויט את ידו und ויט את מטהו sagt. Das Wichtigste ist aber, daß Josua nach dieser Erzählung schon beim Auszug aus Ägypten der Heerführer Israels war, was auch 32 18 vorausgesetzt ist. Das ist unvereinbar mit Num 13 14 J^2 E, wonach von allen Männern, die aus Ägypten gezogen waren, allein Kaleb in das Land Kanaan gelangte. Dem entsprechend bezeichnet E den Josua zur Zeit des Auszuges als einen Knaben (33 11 vgl. Num 11 28), und auch J^2 kann ihn für diese Zeit nicht anders vorgestellt haben. Die Auskunft, daß das Stück in E am Ende der Wüstenzeit gestanden hätte, ist an und für sich verwerflich. Sie scheitert vollends daran, daß die Vorstellung von der wesentlichen Gleichzeitigkeit Moses und Josuas auch Jdc 1 vorliegt. Jüngeren Ursprungs ist dagegen v 14, der von einer Schriftstellerei Moses redet und daneben von einer mündlichen Tradition, die von Mose auf Josua überging. Hier ist Josua als der Repräsentant einer jüngeren Generation gedacht. Sodann sind das Buch und die Tradition überflüssig neben dem Altar von v 15, und v 14b ist Vorwegnahme von v 16. Wahrscheinlich ist v 14 deuteronomistischen Ursprungs. Vgl. Dt 25 17-19 Num 24 20. J^2 kommt nicht in Betracht, weil nach Num 14 39 J^2 Israel damals von Amalek besiegt wurde. An E ist deshalb kaum zu denken, weil Israel nach ihm (vgl. v 6) sich bereits am Horeb befindet.

Die Erzählung selbst ist somit alt, gleichwohl ist der hier berichtete Kampf mit Amalek ebenso ungeschichtlich wie der von Num 14 39 ff. Denn zu Moses Zeit muß das Verhältnis Israels zu Amalek ein freundliches gewesen sein, und nach dem Deboraliede (Jdc 5 14) leitete Ephraim sich sogar von Amalek her.

[1]) Bei J^1 handhabt Mose den Stab 7 17 aus eigener Initiative, was der Weisung Jahves 4 21 J^1 entspricht. Daneben gebraucht er ihn bei J^1 freilich auch auf einen besonderen Befehl Jahves (14 16 Num 20 8). Aber E ist schematischer als J^1.

Wie bei Edom und Moab ist die spätere Feindschaft hier antedatiert. Der Altar, auf dessen Entstehung die Erzählung hinausläuft, hat wohl bestanden, aber er stammte aus jüngerer Zeit. Seinem Namen nach erinnerte er an eine glückliche Abwehr der Räuber durch die vereinte Kraft der Israeliten. Ähnlich hieß nach Jdc 6 24 der Altar Gideons (יהוה שלום), der ebenfalls dem Andenken an einen Sieg über beduinische Räuber geweiht war[1]).

Die von J[1] behandelten Stoffe sind in der Darstellung der übrigen Quellen in immer steigendem Maße reduziert. J[2] erzählte hier vom Manna und zugleich (wie wohl schon J[1]) vom Sabbath (c 16 teilweise), sodann von Wasser, das Jahve aus dem Felsen fließen ließ (17 2-7 teilweise), und endlich von dem Zusammentreffen mit dem Schwiegervater Moses, das zur Einsetzung der Richter und zur Begründung der Thora führte (c 18 teilweise). E erzählte von denselben Dingen (c 17 2-7 teilweise und c 18 teilweise) mit Ausschluß von Manna und Sabbath. P erzählte nur vom Manna, dem er die Wachteln beifügte (c 16 teilweise).

Allerdings hat J[2] seine Auswahl nicht nur aus den c 15—18 vorliegenden Stoffen des J[1] getroffen. Für die Erzählung vom Wasser von Massa und Meriba hat ihm Num 20 1 ff. J[1] zum Vorbild gedient. Daß sodann das Zusammentreffen mit dem Schwiegervater Moses bei ihm zur Einsetzung von Richtern und zur Begründung der Thora führt, ist darin begründet, daß der Schwiegervater Moses bei ihm zu einem Priesterfürsten geworden ist. Zugleich hat er damit aber das 15 25b von J[1] Berichtete konkret ausgestaltet. E versetzte die Erzählung vom Manna, wie es scheint, an eine spätere Stelle (Num 11), weil der Sabbath, der für das Einsammeln des Mannas in Betracht kam, nach ihm erst am Horeb von Gott befohlen wurde. Umgekehrt faßte P die Wachteln von Num 11 JE (= J[1] J[2]) mit dem Manna von Ex 16 zusammen, und er konnte dabei den Sabbath außer Betracht lassen, weil bei ihm Jahve das Manna wie die Wachteln nicht beständig, sondern nur einmal gab.

Daß c 16 aus verschiedenen Quellen komponiert ist, hat Kuenen mit Unrecht bestritten. Wellhausen hat eine Reihe von Dubletten und Widersprüchen

---

[1]) Eeerdmans (Alttestamentl. Studien III S. 53) erinnert daran, daß רפידים „Unterstützungen" heißen könnte, und vermutet wohl mit Recht, daß die Unterstützung Moses durch Aharon und Hur Ausdeutung des Namens sei. Er vergleicht auch רפידה „Lehne". Im Arabischen bedeutet die Wurzel helfen, aber auch unterbreiten, ein Kissen unter den Sattel legen. Daraus versteht man den Stein (v 12).

nachgewiesen, die sich durch das ganze Kapitel hinziehen und die Annahme eines einheitlichen Ursprungs ausschließen. Zweimal wird das Manna angekündigt (v 4 5 und v 6—12), zweimal oder gar dreimal wird es beschrieben (v 14^b 31^b) und zweimal wird es benannt (v 15 31^a). Auch die Zeitdauer, während deren die Israeliten es aßen, wird doppelt angegeben (v 35). In v 12 13 (vgl. v 8) werden außer dem Manna noch Wachteln dem Volke angekündigt und gegeben, dagegen wird v 4 nur das Manna angekündigt, von dem von v 14 ab auch allein die Rede ist. Nach v 16^a 18^b sammelt jeder Israelit (an den fünf ersten Wochentagen) täglich soviel Manna, als er bedarf. Nach v 16^b 17^b 18^a hat ein jeder (an den fünf ersten Wochentagen) durch ein täglich sich wiederholendes Wunder für jeden Kopf seiner Familie schließlich ein ʻOmer, einerlei, ob er viel oder wenig gesammelt hat. Damit ist das wunderbare Walten Jahves, durch das die Israeliten am Freitag, ohne es zu wollen, die doppelte Portion sammeln (v 5 29 vgl. v 22) in anderer Art auf die fünf ersten Wochentage ausgedehnt. In v 19 20 verbietet Mose, von dem an den gewöhnlichen Wochentagen Gesammelten etwas für den folgenden Tag übrig zu lassen. In v 21 sind diese Verse nicht vorausgesetzt. Sodann zerfließt nach v 21 das Manna, sobald die Sonne heiß wird, nach v 23 wird es gekocht und gebacken. In v 24 25 ist es schon Sabbath, in v 27 wird es erst Sabbath. In v 22 heißt das am Freitag Gesammelte entsprechend der Ankündigung von v 4 לחם משנה, in v 29 wird dafür לחם יומים gesagt.

Indessen ist die Quellenscheidung schwierig, weil das Stück von der letzten Diaskeuase stark überarbeitet ist. Zunächst sind v 6 7 und v 8 Dubletten, die lediglich der Textgeschichte angehören. Davon abgesehen ist diese Strafpredigt, in der die in v 11 12 erfolgende Eröffnung Jahves vorweggenommen wird, vor v 9—12 unmöglich. Es wird auch nichts gebessert, wenn man mit Kuenen v 6 7 oder v 8 hinter v 12 stellt. In Wahrheit stammen diese Verse von dem Interpolator von Num 16, dessen Hand man in v 7^b 8^b (vgl. Num 16 11) erkennen kann. Er nahm Anstoß daran, daß Mose und Aharon das Murren des Volkes stillschweigend duldeten. Gleichen Ursprungs scheint v 16 32 das זה הדבר אשר צוה יי zu sein, das sich, abgesehen von der vielleicht überarbeiteten Stelle Lev 9 6 nur an späten Stellen findet (35 4 Lev 8 5 17 2 Num 30 2 36 6). Dasselbe gilt wohl von v 20^b ויקצף עלהם משה, das an Lev 10 16 und den dort längst konstatierten Zusatz erinnert. Auf eine späte Hand weisen auch v 22 die נשיאי העדה hin, die (abgesehen von der unsicheren Stelle Num 16 2) nur in der jüngsten Bearbeitung vorkommen. In v 23 erinnern die Worte הוא אשר דבר יי an Lev 10 3, welcher Vers auch kaum von P stammt, und dabei fügen sie sich nicht in den Zusammenhang. Sie sollen ein früher ergangenes Wort Jahves anführen, d. h. sie wollen das Sabbathgebot als längst bestehend bezeichnen, in Wahrheit kündigt Mose aber in den folgenden Worten den Sabbath zum ersten Male an. Ein junger Zusatz sind ferner v 32—34, wie die Einführung des göttlichen Befehls (s. o.) und der haggadische Inhalt der Verse beweist (vgl. Num 17 25 26). Simple Erklärung von späterer Hand ist v 36.

Ebenfalls Glosse, aber vielleicht älteren Ursprungs, sind in v 4 die Worte למען אנסנו וגו׳, wonach das Manna lediglich gegeben wäre, um den Gehorsam des Volkes zu erproben. Obendrein unterbrechen diese Worte den Zusammenhang des Vorhergehenden mit v 5. Ähnlich steht es mit v 28, dessen ungeduldiger Vorwurf im Zusammenhang jeder einzelnen Quelle unbegründet ist. Dazu kommt, daß hier Jahve, v 29 dagegen Mose redet.

Von dem Rest sind zu P zu ziehen v 2, sodann v 3a (wegen des Verlangens nach Fleisch und Brot), v 9—12, v 13a und von v 14b entweder על פני המדבר דק מחספס oder die folgenden Worte. Unbeteiligt ist P m. E. an v 16—36. Ausführlich wird da von der Einsammlung des Mannas, seinem Genuß und seiner Verdoppelung am Freitag gehandelt. Kam das alles nicht mehr oder weniger auch für die Wachteln in Betracht? Man meint, P habe sie lediglich aus Num 11 J übernommen und weiterhin unter den Tisch fallen lassen. Aber das ist eine Auskunft, die gegenüber einem so sorgfältig arbeitenden Schriftsteller unerlaubt ist. P stellt v 12 Wachteln und Manna auf Eine Linie; deshalb ist anzunehmen, daß Jahve bei ihm entweder Wachteln und Manna täglich oder beides nur einmal gab. Man wird das letztere vorziehen müssen, dann bleibt aber P für v 15—36 außer Betracht [1]).

Ein zweiter Erzähler ist zunächst in v 3b, v 4 (ohne למען וגו) und v 5 zu erkennen. Man kann ihm auch v 13b 14a, eine der beiden Varianten in v 14b sowie v 15 (vielleicht ohne לאכלה) beilegen. Sodann stimmt in v 22 לחם משנה zu v 5. Die Sprache dieser Stücke führt auf J^2. Man vgl. namentlich v 4 הנני ממטיר, das zu 9 18 und ähnlichen Ankündigungen göttlicher Wunder bei J^2 stimmt. Ferner v 3 הקהל הזה (Num 22 4 LXX Samar.), v 4 דבר יום ביומו (5 13 19). Dem Stil des J^2 entspricht es, daß die Entstehung des Namens Manna in v 15 nur angedeutet wird. Sachlich kommt für ihn in Betracht, daß in Ex 34 14-26 der Sabbath ursprünglich fehlte. Dafür ergibt sich hier der Grund: J^2 hatte von ihm schon vorher erzählt [1]). Umgekehrt ist E durch 20 8 ausgeschlossen. Wenn J^2 hier vom Sabbath erzählte, so hatte er dabei aller Wahrscheinlichkeit nach den J^1 zum Vorgänger. Für die bis dahin besprochenen Verse bleibt J^1 freilich aus den angeführten formellen Gründen außer Betracht, aber von v 16 ab taucht die Frage nach seiner Beteiligung immer wieder auf. Sind v 16b 17b 18a neben v 16a 18b quellenhaft (und dann wohl = J^2) oder sind sie von einem

---

[1]) Allerdings erinnert איש לפי אכלו v 16 18 an 12 4, und v 19b an 12 10. Aber diese Berührungen sind ihrer Natur nach ohne Beweiskraft. In v 21 fehlt איש כפי אכלו, wo auch das כפי zu beachten ist. in der LXX.

[1]) Bei J^2 wird der Kultus und Ritus der Jahvereligion durch den Dekalog von von Ex 34 14-26 fixiert. Vom Opfer und von den reinen und unreinen Tieren redet er freilich schon in der Sündfluterzählung. Aber Opfer und reine und unreine Tiere waren für ihn keine spezifischen Charakteristika der Jahvereligion, und ebenso konnte er noch den Sabbath betrachten.

späten Bearbeiter eingetragen? Die sprachlichen Gründe, die man für P angeführt hat und die eventuell für einen späten Bearbeiter in Betracht kämen, reichen nicht aus. Für spätere Eintragung sprechen eher die einleitenden Worte von v 16, anderseits zeigt die Glosse v 36, daß das Wort עמר späterhin unbekannt geworden war. Zu ממעיט v 17 18 vgl. Num 11 32 J, wo für die aufgelesenen Wachteln ebenfalls ein Maß angegeben wird. In v 19 20 wird das Manna für eine hochheilige Speise erklärt, indem Mose verbietet, etwas von dem täglich gesammelten für den nächsten Tag aufzubewahren. Als das Gebot übertreten wird, zeigen sich in dem Rest Würmer, und er stinkt. Ist das späte Haggada oder hat etwa schon J^2 in dieser Weise über die Natur des Manna reflektiert? In v 22—25 hängt jene Vorstellung eng mit der anderen zusammen, nach der das Manna nicht roh gegessen, sondern zubereitet wurde. Die letztere Vorstellung ist auch v 5 (והכינו) vorausgesetzt und sie findet sich daneben Num 11 8. Nun ist v 21 einerseits mit v 19 20 unvereinbar, die er nicht voraussetzt, und anderseits, wie schon bemerkt, mit v 23^b. Ich möchte ihn daher auf J^1 zurückführen. Im weiteren ist v 26 Fortsetzung zu v 22—25, dagegen erscheinen v 27 29 30 als dem Vorhergehenden parallel. Denn v 27 ist aus dem früher genannten Grunde hinter v 24—26 unmöglich, und v 29 ist eine müßige Wiederholung, formell ist dabei לחם יומים v 29 abweichend von לחם משנה v 22 (vgl. v 5). An die Ausdrucksweise des J^1 erinnert hier שבו איש תחתיו (vgl. Jos 5 8). Weiter ist zu J^1 wohl v 31 zu ziehen und außerdem einer der beiden Sätze von v 35, an denen P nicht beteiligt sein kann.

E wird vom Manna an späterer Stelle, nach dem Aufbruch vom Horeb, berichtet haben. Restweise ist seine Erzählung vermutlich in Num 11 7-9 erhalten, wo das Aussehen des Mannas zum vierten Mal beschrieben wird und von seinem Herabfallen und seiner Zubereitung ähnlich erzählt ist wie hier v 13^b 14^a 23. Nach der herrschenden Meinung hätte die Erzählung vom Manna auch in P an späterer Stelle gestanden. Man beruft sich darauf, daß in v 22—25 im Widerspruch mit 31 12 ff. P das Sabbathgebot als bekannt vorausgesetzt sei, und in v 32—34 die Stiftshütte bereits bestehe. Aber in v 22—25 ist das Sabbathgebot erst von später Hand (in den Anfangsworten von v 23) als bereits gegeben bezeichnet, und im übrigen stammen weder v 22 ff. noch auch v 32—34 von P. In Wahrheit umging er den Sabbath, indem er das Manna wie die Wachteln nicht täglich, sondern nur einmal gegeben werden ließ. Unbedenklich ist ferner, daß P hier v 10 אל המדבר sagt (wie v 2 במדבר) im Unterschiede von Num 14 10 17 7 20 6. Gemeint ist die Richtung nach dem Sinai. Sodann ist es sachlich angemessen, daß P am Anfang der Wüstenzeit von dem Mannawunder erzählte. An ihrem Schluß hat er daneben das Wasserwunder Num 20 1 ff., das für Mose und Aharon verhängnisvoll wird. Als abhängig von JE verrät er sich darin, daß er die Wachteln mit dem Manna zusammenfaßt und sie ihm sogar vorausgehen läßt.

Vgl. Kuenen, Theol. Tijdschrift 1880 281 ff.; Jülicher a. a. O. 279—294; Wellhausen, Composition [3] 325—329.

In der Erzählung vom Wasser aus dem Felsen 17 2-7 unterscheiden sich J^2 und E ebenso voneinander wie bei den ägyptischen Plagen. Nach J^2 bewirkt Jahve selbst das Wunder, nach E wird es durch den Stab Moses bewirkt, den E hier wie dort aus J^1 (Num 20 1 ff.) übernommen hat. Sodann ist die Örtlichkeit bei J^2 Kades, bei E wahrscheinlich schon der Horeb.

Wichtiger ist der Unterschied zwischen J^2 und E in der Erzählung von c 18. Beide erzählten hier, daß Mose auf den Rat seines Schwiegervaters eine Volksordnung schuf. Bis dahin hatte er die Rechtsprechung allein geübt. Jetzt setzte er Richter ein, denen er die Entscheidung der leichteren Rechtsfälle übertrug, und nur die schwierigeren Fälle behielt er seiner eigenen Entscheidung vor, die er in göttlicher Erleuchtung, d. h. durch die Thora, gab. Indessen hatte er nach E von Anfang an auf Grund der Thora entschieden, nach J^2 hat er sich erst auf den Rat seines Schwiegervaters, des Priesters von Midian, in der Thora versucht. Aber darin sind beide Quellen einig, daß Mose auf Grund der fortgehenden göttlichen Erleuchtung, die ihm bei seiner Rechtsprechung zuteil wurde, dem Volke die Satzungen und Weisungen (חֻקִּים und תּוֹרֹת) Jahves mitteilte. Augenscheinlich wissen also J^2 und E nichts davon, daß Jahve dem Volke ein Rechtsbuch, wie das Bundesbuch von Ex 21—23, gegeben hätte.

Die Erzählung von c 18 spielte nach J^2 (oder schon nach J^1) „in der Wüste, wo Mose lagerte“ (v 5), nach E „am Gottesberge“, d. h. am Horeb (v 5). Unbegründet ist die öfter geäußerte Meinung, daß sie ursprünglich hinter dem Bundesschluß am heiligen Berge zwischen Ex 34 28 und Num 10 29 gestanden hätte.

In 17 1-7 hat Wellhausen den Parallelismus von v $1^{b\beta}$ 2 mit v 3 erkannt. In v 5 6 nahm Jülicher mit Recht Anstoß daran, daß Mose mit seinem Stabe den Felsen schlagen soll, auf dem Jahve steht. Augenscheinlich sind auch da zwei Berichte miteinander vermischt. Nach dem einen gab Jahve das Wasser aus dem Felsen, nach dem andern schlug Mose es mit seinem Stabe aus dem Felsen heraus. Der erstere stammt aus J^2, der letztere aus E. Man könnte freilich meinen, die Worte „und deinen Stab, mit dem du den Nil geschlagen hast, nimm in deine Hand“ bezögen sich auf 7 17 (במטה אשר בידי) und 7 20 (וירם וגו), wo J^1 am Wort ist, so daß auch hier an J^1 zu denken wäre. Aber dem J^1 gehört vielmehr der in Num 20 1 ff. mit P verschmolzene Parallelbericht, und ich habe oben (S. 147) bereits bemerkt, daß der Stab Moses v 5 verschieden ist von dem Gottesstab, den Mose v 9 in der Hand hat. Man darf daher aus v 5 nur schließen, daß

auch E von der Verwandlung des Nilwassers in Blut erzählte, und zwar ähnlich wie J^1.

In v 1bβ 2, wozu v 7 gehört, erinnert an J^2 das תנו (l. תנה) לנו מים ונשתה (vgl. Num 11 13), in v 3 an E אתי ואת בני ואת מקני (vgl. Num 20 19), in v 4 an E מה אעשה לעם הזה (vgl. Gen 27 37 31 43 Ex 33 5), in v 6 an J^2 הנני עמד (vgl. 8 17 9 18 10 4 16 4 usw.). Zumeist stammen aber v 5 6 aus E, wie auch die Beziehungslosigkeit des שם v 6 zeigt. Das auffällige בחרב hat Jülicher für eine unverständige Glosse nach 24 9 10 erklärt. Es ist indessen viel wahrscheinlicher, daß der Vorgang nach E schon am Horeb spielte, wohin wir auch in der folgenden Erzählung des E 18 5 ohne weiteres versetzt werden. Dazu kommt, daß E 32 20 ein Wasser am Horeb als bekannt vorauszusetzen scheint. Es ist ihm auch zuzutrauen, daß er den Mose dort ein aus Gnaden geschenktes Wasser in ein Fluchwasser verwandeln ließ. Spielt aber die in 17 1-7 benutzte Erzählung des E am Horeb, so folgt daraus, daß v 8 Fortsetzung von v 1bα ist. Damit ergibt sich abermals, daß v 8—16 nicht von E stammen.

In c 18 ist an manchen Stellen die Sprache und Ausdrucksweise des E zu erkennen. Man vgl. v 1 אלהים, v 1 8 עשה ל, v 5 הר האלהים (3 1 4 27 24 13 1 Reg 19 8 und dagegen הר יי Num 10 33), v 6 nach der LXX ויגד למשה הנה חתנך יתרו בא (Gen 48 2), v 18 den Infinitiv עֲשֹׂה (Gen 31 28 50 20). Nach der herrschenden Meinung stammt die Erzählung sogar größtenteils von E. Man beruft sich dafür auf den Umstand, daß Jethro v 2—6 dem Mose seine Frau und seine beiden Söhne zuführt. Das, meint man, passe nur zu E, bei dem Mose 4 27 ff. vom heiligen Berge direkt nach Ägypten geht. Es stehe aber in Widerspruch mit der jahvistischen Darstellung, nach der Mose nur Einen Sohn gehabt (2 22) und bei der Rückkehr nach Ägypten die Frau und den Sohn mitgenommen habe (4 20 24-26). Ich habe aber oben (S. 117, 118) gezeigt, daß 4 20 24-26 zu J^1 gehören und daß auch nach J^2 Mose allein nach Ägypten zurückging. Sodann ergibt sich aus Num 10 29-32, daß auch nach J^1 und nach J^2 Mose mit seinem Schwiegervater wieder zusammentraf. Hiernach kommt für v 2—6 auch J^2 in Betracht, und es besteht die Möglichkeit, daß im übrigen neben E und J^2 auch J^1 an der vorliegenden Erzählung beteiligt ist. Im ersten Teil (v 1—12) kann ich freilich keine sichere Spur von J^1 entdecken, und daß er an der zweiten Hälfte (v 13—27) beteiligt wäre, ist deshalb unwahrscheinlich, weil nach ihm der Schwiegervater Moses wohl keine Autorität war, von der er die wichtigsten Institutionen Israels hergeleitet hätte.

Deutlich sind aber neben E überall jahvistische Elemente zu entdecken, die aus J^2 stammen. So entspricht v 1b, der sich vom Vorhergehenden abhebt, der Vorstellung des J^2 (3 8 vgl. dag. 3 10 E). Aus J^2 ist sodann v 4 herzuleiten. Denn J^1 weiß nur von Einem Sohne Moses (4 24-26), und bei E erscheint Ele'azar, der Sohn Aharons (Dt 10 6 Jos 24 33), der ein Doppelgänger Eli'ezers, des Sohnes Moses, ist. Mit v 4, der auf 2 15 zurückweist, ist dann aber auch v 3 dem J^2

zuzusprechen. In v 5 ist mindestens „in die Wüste, wo er lagerte“ aus anderer Quelle als das folgende הר אלהים. Nach E findet die Begegnung am Gottesberge statt, ob auch nach jenen Worten, ist wenigstens zweifelhaft. Sodann ist v 8^b nicht Fortsetzung des nach seiner Sprache aus E stammenden v 8^a. Er paßt auch inhaltlich nicht zu E, der, soweit wir sehen, von Zwischenfällen auf dem Marsche vom Meere bis zum Gottesberge nichts erzählte. Auch v 9^b, der wörtlich mit 3 8 J^2 übereinstimmt, ist anderen Ursprungs als v 9^a E. Umgekehrt wird v $10^a = J^2$, v $10^b = E$ sein. Auch v 12 muß ich dem E absprechen. Nach E befindet Israel sich schon am Gottesberge. Sollte da ein Opfer des Schwiegervaters Moses dem Opfer Israels (vgl. 3 12 E) vorausgehen? Wenn ferner E, wie oben S. 82 f. gezeigt ist, die Opfermahlzeiten beseitigt, die Isaak und Jakob gemeinsam mit den Philistern und mit Laban halten, ist es dann annehmbar, daß er umgekehrt sogar die Israeliten von Jethro zur Opferfeier einladen ließ? Scheinbar spricht für E die Nennung Aharons. Aber wo bleibt Mose? Stillschweigend darf seine Teilnahme nicht vorausgesetzt sein. Da er nun nicht genannt ist, wird Aharon Korrektur für Mose sein. Auch das אלהים beweist hier wie in v 13 ff. nichts, da auch nach Ansicht des J^2 Jethro schwerlich den Jahve verehrte. Das לפני האלהים kann allgemeinere Bedeutung haben wie לפני יי Gen 27 7. Dagegen stimmt das לאכל לחם auch im Ausdruck mit Gen 31 54 J^2.

Unverkennbar ist die Quellenmischung auch in v 13—27. In v 19 20 rät der Schwiegervater dem Mose, er solle dem Volke מול האלהים, d. h. sein Mittelsmann bei Gott sein und die Rechtsstreitigkeiten vor Gott bringen. Auf Grund der von Gott empfangenen Entscheidungen solle er sodann dem Volke die Satzungen und Weisungen übermitteln, die sie in allen analogen Fällen zu befolgen hätten. Das ist im Widerspruch mit v 15^b 16^b, wonach das Volk bisher schon in seinen Rechtshändeln zu Mose gekommen ist, um Gott zu befragen, und Mose auf Grund göttlicher Erleuchtung entschieden und dabei die Satzungen und Weisungen Gottes gelehrt hat. Wohl aber darf v 16^a, der den Zusammenhang von v 15^b 16^b sprengt, in Übereinstimmung mit v 19 20 dahin verstanden werden, daß Mose bis dahin auf Grund seiner menschlichen Einsicht das Richteramt versehen hatte. Beide Berichte setzen sich fort in v 21 22, wo אנשי חיל יראי אלהים v 21 offenbar von anderer Hand stammt als das unmittelbar folgende אנשי אמת שנאי בצע. Nach ihnen beiden sollte Mose, der bis dahin allein das Gericht ausgeübt hatte, sich dadurch Erleichterung verschaffen, daß er für die Entscheidung der unbedeutenderen Streitfälle Richter bestellte. Aber nach einem Bericht wurde dabei die geistliche Gerichtsbarkeit Moses nur durch eine untergeordnete weltliche ergänzt, nach dem anderen wurde die Gerichtsbarkeit Moses eben da erst in die geistliche Sphäre erhoben. Der letztere Bericht, der nicht nur die Volksordnung Israels, sondern auch das Institut der Thora indirekt von dem Schwiegervater Moses herleitet, ist der ältere. Daß er von J^2 stammt, zeigt auch die Sprache. Vgl. v 16^a שפט בין — ובין (Gen 16 5 31 53), v 19 מול (34 3 Num 22 5), ferner v 14 נצב על (Gen 28 13), v 21 25 אנשי חיל (Gen 47 6). Aus J^2 stammt wohl auch v 23 das וצוך אלהים

d. h. „wenn Gott dich (in Zukunft) zur Ausübung der Thora bestellt". Dagegen wird es E sein, der v 21b 25b von Hauptleuten über 1000, 100, 50 und 10 redet. Denn, wie Wellhausen (Geschichte [6] S. 88 Anm. 3) bemerkt hat, setzt eine solche Organisation eine Auflösung der Geschlechter voraus, wie sie für die ältere Zeit undenkbar ist. Aber E hat sie wohl schon gekannt (vgl. Jes 3 3). Sodann wird ihm v 27 gehören, wonach der Schwiegervater Moses vor dem Bundesschluß auf dem heiligen Berge das Lager Israels verließ. Nach J¹ und J² war er dabei zugegen. Vgl. unten zu Num 10 29-32.

Auf Quellenmischung wird es auch beruhen, daß neben dem חתן משה sich v 1—3 5 6 9 10 12 überall der Name יתרו findet, von v 14 ab aber nur die erstere Bezeichnung. Vgl. oben S. 122. Für den Eigennamen kommt zunächst J² in Betracht, bei dem allein auch der Schwiegervater Moses der Priester von Midian war (vgl. v 1). Harmonistische Glosse ist v 2b. Auffällig ist v 9 das aramäische חדה und v 20 das sonst nur spät vorkommende הזהיר.

J² und E haben verschiedene Vorstellungen von der Rechtsentwicklung in Israel. Nach J² ist die nach menschlichem Recht geübte Rechtsprechung der Volkshäupter das Ursprüngliche. Die priesterliche Rechtsprechung auf Grund der Thora ist erst später als höhere Instanz hinzugekommen, und von da an hat sie durch ihre Entscheidungen das in Israel gültige Recht beständig ergänzt und weitergebildet. Nach E ist die Rechtsprechung von jeher Sache der Priester gewesen, die auf Grund der Thora entschieden; die bürgerliche Rechtsprechung ist dagegen jüngeren Ursprungs, und ihre Regeln entstammen ganz und gar der Thora. Aber darin sind J² und E offenbar einig, daß die Thora hauptsächlich rechtlichen Inhalts war und daß Mose die göttlichen Rechtssätze fortgehend bei seiner Rechtsprechung gelehrt habe. Beide Berichte dulden deshalb das Bundesbuch von c 21—23 weder vor sich noch hinter sich.

Insofern ist die öfter aufgeworfene Frage, ob die Erzählung von Ex 18 in einer der beiden Quellen oder in ihnen beiden hinter dem Bundesschluß am heiligen Berge gestanden habe, ohne Belang. Diese Frage ist dadurch veranlaßt, daß man irrigerweise in v 15 16 eine Beziehung auf das Bundesbuch fand oder wenigstens meinte, daß hier eine Unterweisung Moses auf dem heiligen Berge und sein dortiger Verkehr mit Gott vorausgesetzt sei. In Wahrheit wäre die Erzählung in keiner der drei Quellen zwischen dem Befehl, den heiligen Berg zu verlassen, und dem Aufbruch von da an ihrem Platze. Denn dieser Befehl erfordert seiner Natur nach sofortige Befolgung. Was speziell E angeht, so könnte man freilich auch finden, daß am heiligen Berge, wo c 18 nach E spielt, die Begegnung mit dem Schwiegervater Moses der Begegnung mit Gott nicht vorausgehen dürfe. Aber anderseits stimmt die Freude über den glücklich gelungenen Auszug aus Ägypten (18 1-12) ganz und gar nicht zu dem unglücklichen Abschied, den bei E das Volk vom Gottesberge nimmt. Sodann käme bei dieser Umstellung die Einsetzung der Richter in E in unpassende Nachbarschaft mit der Erzählung von der Begeisterung der 70 Ältesten (Num 11), die ebenfalls zu E gehört. Bei J¹ und J² verweilt der

Schwiegervater Moses Num 10 29-32 offenbar schon seit längerer Zeit bei den Israeliten, und nach diesen beiden Erzählern war er wahrscheinlich auch schon vor der Ankunft am Sinai zu ihnen gestoßen. Betr. des J^1 vgl. man 19 2 den Aufbruch von Raphidim, betr. des J^2 18 5 „die Wüste, wo er lagerte“. Es hat somit dabei sein Bewenden, daß die Thora nach J^2 und E vor dem Bundesschluß ins Leben tritt. Daraus folgt, daß sie ursprünglich auch in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Bundesschluß gedacht ist. Immerhin geht J^2 hier schon über J^1 hinaus. Der ältere Jahvist leitet 15 25b Jos 24 25b das Recht und Gesetz Israels von Mose und Josua her, ohne dafür auf das dauernde Institut der Thora zu reflektieren, dem das Recht nach J^2 seine ständige Weiterbildung verdankte, nach E außerdem aber auch seinen Ursprung.

Von den Stationen, die in c 15 22—18 27 zwischen dem Roten Meere und dem Sinai genannt werden, ist nur Massa und Meriba (17 7 J^2, vgl. 15 25 J^1) bekannt, das aller Wahrscheinlichkeit nach mit Kades identisch ist. In ungefähr derselben Gegend ist Raphidim (17 1 8 J^1) zu suchen, weil die Amalekiten südlich von Juda saßen Also sind die Israeliten nach J^1 und J^2 vom Roten Meere aus in genau östlicher Richtung gezogen. Da aber nach allen Quellen der Sinai bzw. der Horeb das nächste Ziel des Zuges war, so folgt daraus, daß der traditionelle Sinai nicht der des Exodus ist. Dagegen führte der Weg zum wirklichen Sinai oder Horeb, der nach Dt 1 1b in der ʿAraba südlich vom Toten Meere lag, vom Roten Meere vermutlich über Kades, das der älteren Überlieferung als der dauernde Aufenthalt Israels zur Zeit Moses gilt.

E und P werden den Weg, auf dem Israel zum heiligen Berge gelangte, ähnlich vorgestellt haben wie J^1 und J^2. Indessen scheinen aus E und P keine hierauf bezüglichen Ortsangaben erhalten zu sein. Für P, der auch in der Mosegeschichte wahrscheinlich wenige Örtlichkeiten nannte, kommt wohl nur das unbestimmte במדבר 16 2 in Betracht. Ob E für den Anfang des Wüstenzuges wie für den Schluß (Num 21 10-20) ein genaues Stationenverzeichnis gab, steht dahin. Die in c 15 22—18 27 genannten Stationen stammen wohl sämtlich aus J, und zwar, abgesehen von Massa und Meriba 17 7, aus J^1, der auch die Wanderungen der Erzväter von Station zu Station beschreibt. Bei E scheint Israel schon 17 6 am heiligen Berge (vgl. 18 5) zu sein.

Nach Ex 15 25 J^1 und Ex 17 2 7 J^2 ist Israel von Ägypten aus über Kades zum Sinai gezogen, und nach Num 13 26, wo die Ortsangabe aus J^2 (oder auch schon aus J^1) stammt, ist es vom Sinai wieder nach Kades gelangt, von wo die Kundschafter ausgesandt wurden (vgl. Num 32 8 Dt 1 19 2 14 9 23 Jos 14 6 7).

E nahm dafür wahrscheinlich eine andere Örtlichkeit an (vgl. zu Num 13 14). Schließlich ist Israel nach Num 20 1-21 J^1 J^2 E P von Kades nach dem Ostjordanlande aufgebrochen. Nach J ist Israel also zweimal in Kades gewesen, oder, wie man meinen könnte, sogar dreimal. Es heißt indessen Dt 1 46 (vgl. Jdc 11 17), daß die Israeliten nach der Aussendung der Kundschafter viele Tage in Kades saßen. Allerdings sind diese Worte, die mit 1 40 und 2 14 in Widerspruch stehen, interpoliert. Aber der Interpolator fußt augenscheinlich auf einer älteren Quelle, und dabei ist zunächst an J^1 zu denken, bei dem Josua Jos 24 7 sagt: „und ihr saßet in der Wüste viele Tage". Trotz der Unbestimmtheit des Ausdrucks wird da Kades gemeint sein. Einen längeren Aufenthalt in Kades scheint aber Num 20 1 auch E anzunehmen. Vgl. auch Dt 33 2, wo mit Wellhausen מְרִיבַת קָדֵשׁ zu lesen ist. Sodann steht zwischen Num 13 14 und Num 20 in JE nur die Erzählung des J^2 von Dathan und Abiram, über deren Örtlichkeit nichts gesagt wird. Man darf danach wohl annehmen, daß Israel nach der Aussendung der Kundschafter bei J^2 (und J^1) in Kades blieb, bei E sofort dahin zog. Auch so erscheint freilich der Zug zum Sinai bei J^1 und J^2 als eine Digression. Aber eben darin zeigt sich, daß die Überlieferung von einem längeren Aufenthalt in Kades für diese beiden ältesten Autoren feststand.

Der Sinai lag nach Jdc 5 4 Dt 33 2 in Seʿîr, und zwar in der Nähe des älanitischen Meerbusens. Dahin weist die Angabe Dt 1 2, wonach der mit dem Sinai gewiß identische Horeb von Kades 11 Tagemärsche entfernt war (vgl. auch 1 Reg. 19 8). Eine genaue Bestimmung der Lage des Horeb steckt m. E. in den Worten Dt $1\,1^b$ „in der ʿAraba gegenüber von Suph zwischen Paran und Tophel und Chaṣeroth und Di-Zahab". Offenbar beschreiben diese Worte die Lage einer einzelnen Örtlichkeit, und dabei kann wohl nur der Horeb gemeint sein, von dem in v 2 die Rede ist. Allerdings sind v 1^b 2 augenscheinlich eine Glosse, und der Zusammenhang, in den sie eingetragen war, ist zerstört. Ursprünglich stand nämlich vor Dt 1 6 ein Abschnitt, in dem Mose über den Aufenthalt am Horeb, die Offenbarung des Dekalogs und die Verehrung des goldenen Kalbes redete. Dieser Abschnitt ist in Rücksicht auf die zweite Einleitung des Deuteronomiums c 5 ff. getilgt, aber eine alte Glosse, die in ihn eingetragen war, ist in v 1^b 2 erhalten.

J^1 nannte bis zum Roten Meere, wie ich früher gezeigt habe, die Stationen Raʿmses, Sukkoth (12 37), Etham (13 20), Pi-Hachiroth (14 2), und sodann glaube ich ihm beilegen zu sollen Mara (15 23), Massa (15 25), Elim (15 27), die Wüste Sîn (16 1), Raphidim (17 1 8), die Wüste Sinai (19 2). Der Name Massa scheint 15 25 27 in Rücksicht auf Massa und Meriba 17 7 getilgt zu sein (vgl. oben S. 146). Von später Hand stammen die Zeitangaben 16 1 19 1 (vgl. S. 12), sie können also für die Herkunft ihrer Umgebung nichts beweisen. Wenn es sodann 16 2 bei P heißt: „in der Wüste", so ist dabei „die Wüste Sin" v 1 offenbar nicht vorausgesetzt. Also wird in v 1 auch das an P erinnernde כל עדת בני יש׳ auf Eintragung beruhen. Auch $17\,1^a$ wird ursprünglich gelautet haben „und sie brachen auf von der Wüste Sin und lagerten in Raphidim". Als eine Glosse, die den Unterschied

von סין und סיני hervorheben will, erscheinen 16 1 die Worte אשר בין אילם ובין סיני, in denen übrigens Raphidim (17 1 8 19 2) ignoriert wird. Nun ist J^1 höchst wahrscheinlich an der Erzählung von c 16 beteiligt, er hat dann aber das Ereignis gewiß auch an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden, und weil die Oase von Elim 15 27 dafür als unpassend erscheint, so ist zu vermuten, daß 16 1 in seiner Urgestalt aus J^1 stammt. Für 17 1^a und 19 2^a ist wegen der Nennung von Raphidim (vgl. 17 8) derselbe Ursprung wahrscheinlich.

Weil man das Stationenverzeichnis von Num 33 dem P beilegte, war man früher geneigt, die Stationsangaben der Erzählung nach Möglichkeit für P zu reklamieren. In Wahrheit ist aber jenes Verzeichnis eine späte Kompilation, und P redete allem Anschein nach nur von wenigen Stationen des Wüstenzuges, und zumeist in unbestimmter Weise: die Wüste (Ex 16 2), der Berg Sinai, die Wüste Sinai (Num 1 1), die Wüste Paran (Num 10 12 13 3), die Wüste Ṣin (Num 20 1) = Meribath Kades (Num 20 13), der Berg Hor (Num 20 23), ʿArboth Moab (Num 22 1).

Das Verhältnis der Quellen zueinander mag schließlich folgende Übersicht veranschaulichen.

	J^1	J^2	E	P
15 22-25^a	*Mara:* Mose macht bitteres Wasser gesund.			
15 25^b 27	*(Massa):* Mose gibt dem Volke Gesetz und Recht. *Elim.*			
c 16	*Wüste Sin:* Manna und Sabbath.	Manna und Sabbath.		Wachteln und Manna.
17 2-7		*Massa* und *Meriba:* Jahve gibt Wasser aus dem Felsen.	*Horeb:* Mose schlägt Wasser aus dem Felsen.	
17 1 8-16	*Raphidim:* Sieg über Amalek.			
c 18	(Chobab kommt in das Lager).	*Wüste:* Auf Jethros Rat führt Mose die Thora ein und bestellt Richter.	*Horeb:* Auf seines Schwiegervaters Rat setzt Mose Richter ein.	

14.

Der Aufenthalt am Sinai nach J^1, J^2 und E.

Ex 19—24 32—34.

Mit der Stiftung des Heiligtums am Sinai geht die Erzählung des P fast völlig in eine breit angelegte Gesetzgebung über, in die überdies viele, teils ältere, zumeist aber jüngere, gesetzliche Stücke eingetragen sind. Durch diesen Stoff ist die weitere Erzählung der älteren Quellen überwuchert. In Ex 19 1—Num 10 10 gehören zur Gesetzgebung des P (im engeren oder weiteren Sinne) die Gesetze von Ex 25—31 35—40, der ganze Levitikus und Num 1 1—10 10. Aber auch der zumeist zu JE gehörende Rest Ex 19—24 32—34 ist großenteils schon gesetzlichen Inhalts, und nach diesem Vorbild hat P die Hauptmasse seiner Gesetze an den Sinai verlegt. Indessen sind die Gesetze von Ex 20 22-23 33, die man nach 24 7 nicht ganz zutreffend als das Bundesbuch zu bezeichnen pflegt, erst von jüngerer Hand in den Zusammenhang von JE eingetragen, und es bleiben somit für JE nur die beiden Dekaloge von Ex 20 1-17 (= E) und 34 10-26 (= J^2) übrig.

Nach Ex 34 1 4 hat Mose an Stelle der ersten von ihm zerbrochenen (32 19) Gesetzestafeln neue Tafeln hergestellt, auf welche Jahve dieselben Worte schreiben wollte, die auf den ersten Tafeln gestanden hatten. Gemeint ist dabei der Dekalog von Ex 20 1-17 Aber nach 34 27 28 beschrieb nicht Jahve, sondern Mose die (angeblichen) zweiten Tafeln, und obendrein schrieb er, wie schon Goethe (Zwo biblische Fragen) bemerkt hat, auf diese Tafeln auch einen anderen Dekalog, der in 34 10-26 steckt. Ohne die Abhandlung Goethes, die nur in den späteren Ausgaben seiner Werke sich findet, zu kennen, hat Wellhausen dieselbe Beobachtung gemacht und dabei 34 1 in den Worten כראשנים וגו und 34 4 in כראשנים oder vielmehr in ויפסל — כראשנים harmonistische Zusätze erkannt, durch die die Tafeln von c 34 überhaupt erst zu Ersatzstücken für die nach 32 19 von Mose zerbrochenen gemacht sind Denn in Wahrheit sind die ersten und die zweiten Tafeln einander parallel (vgl. auch die 40 Tage und Nächte von 24 18 mit denen von 34 28). Aber sie haben verschiedenen Inhalt und sind auch verschiedenen Ursprungs, die von 24 12 32 15 16 sind von Gott, die von 34 1 4 27 28 dagegen von Mose verfertigt und beschrieben. Anerkanntermaßen gehören 20 1-17 zu E und 34 1-28 ihrem Kern nach zu J (in Wahrheit J^2). Die Redaktion hat das Zehngebot des J zugunsten des Zehngebots des E beiseite geschoben und die Tafeln des J zu Ersatzstücken für die zerbrochenen Tafeln des E gemacht. Auf dieser Harmonistik fußt die Darstellung in Dt 10 1 ff.

Die Gesetze von Ex 20 22—23 33 scheinen mit dem Dekalog von 20 1-17 in innerer Beziehung zu stehen. Es heißt 20 18-21, daß das Volk die Stimme Gottes nicht hören wollte und angstvoll zurückwich, und daß deshalb Mose allein dem Wolkendunkel nahte, in dem Gott war. Das soll nach dem gegenwärtigen Zusammenhang bedeuten, daß das Volk den Dekalog von v 1—17 unmittelbar aus dem Munde Gottes vernahm, daß es *auf die Dauer* aber die göttliche Stimme nicht ertragen konnte [1]), und daß deshalb die Gesetze von 20 22—23 33 dem Mose allein geoffenbart wurden. Indessen sind 20 18-21, wie Kuenen und Jülicher zuerst erkannt haben [2]), hinter 20 1-17 nicht an ihrem Platze. Hatte das Volk den Dekalog aus dem Munde Gottes vernommen, ohne zu sterben, dann war seine Furcht vor der göttlichen Stimme grundlos. In Wahrheit hat Gott in v 18—21 bis dahin zum Volke noch nicht geredet, vielmehr sieht das Volk hier einer Anrede von seiten Gottes angstvoll entgegen und bittet den Mose, statt seiner diese Gefahr zu übernehmen. Ursprünglich müssen daher die in der Hauptsache elohistischen Verse 18—21 vor 20 1 gestanden haben, d. h. nach der Erzählung des E hat Gott überhaupt nicht zum ganzen Volke geredet, sondern schon den Dekalog von 20 1—17 allein dem Mose mitgeteilt. Durch Umstellung von 20 18-21 hat also eine spätere Hand die gegenwärtige Beziehung zwischen 20 1-17 und 20 22—23 33 geschaffen, die von Haus aus nicht bestand. Hiernach muß man vermuten, daß 20 22—23 33 von anderer Hand stammen als 20 1-17.

Wie aber nach rückwärts, so haben diese Gesetze auch nach vorwärts in der Erzählung keinen Halt. Es heißt freilich 24 3: „und Mose kam und erzählte dem Volke *alle Worte Jahves und alle Rechte*". Hier sind mit „*allen Rechten*" ohne Zweifel die Gesetze von 20 22—23 33 gemeint (vgl. 21 1). Aber das Volk antwortet: „*alle die Worte, die Jahve geredet hat*, wollen wir tun", und in v 4 schreibt Mose nur „*alle Worte Jahves*" in ein Buch, auf Grund dessen er v 7 f. den Bund zwischen Gott und dem Volke schließt. Hiernach ist das „und alle Rechte" in v 3 von einem jüngeren Autor eingetragen, der die Gesetze von 20 22—23 33 in das Buch und den Bund von v 4 7 8 einbeziehen wollte, während es sich in v 3—8 ursprünglich nur um den Dekalog von 20 1-17 handelte, als den einzigen Worten Jahves, von denen, abgesehen von 20 22—23 33, bis dahin die Rede war. Dadurch, daß Mose v 3 den Dekalog von 20 1-17 dem Volke erst mitteilen muß, wird die Notwendigkeit, 20 18-21 vor 20 1 zu stellen, abermals erwiesen. Aus alledem folgt, daß 20 22—23 33 in den Zusammenhang der elohistischen Erzählung eingeschoben sind. Daß sie aber erst in die Kompilation des RE eingeschoben sind, wird sich bei Jos 8 30 ff. Dt 27 1 ff. zeigen. Diese Sammlung kann deshalb auch weder von J^2 noch von E stammen, und nach

---

[1]) Diesen Sinn hat der Verfasser von Dt 5 22 aus Ex 20 18-21 herausgelesen.

[2]) Vor ihnen hat aber schon Kosters, De historie-beschouwing van den Deuteronomist (Leiden 1868), S. 94 Anm., den ursprünglichen Zusammenhang von 20 18 mit 19 19 bemerkt.

c 18 haben J^2 und E von einem derartigen Gesetzbuch auch nichts gewußt (vgl. oben S. 155). Für J^1 ist dasselbe a fortiori zu schließen.

Auf Grund des Deuteronomiums hat man neuerdings annehmen zu müssen geglaubt, daß die Umstellung von 20 18-21 älter sei als die Einschiebung von 20 22—23 33. Im Deuteronomium wird nämlich jene Umstellung, nach der Gott den Dekalog von 20 1-17 zum ganzen Volke geredet hat, vorausgesetzt (Dt 4 10-15 36 5 4 19-30), dagegen sollen die Gesetze von Ex 20 22—23 33, die bekanntlich im Deuteronomium vielfach benutzt sind, damals *an ihrer gegenwärtigen Stelle* noch nicht gestanden haben. Man schließt das daraus, daß Mose nach Dt 6 1 die weiteren Gesetze, die Jahve ihm im Anschluß an den Dekalog von Ex 20 1-17 (= Dt 5 6-18) offenbarte, bis an das Ende seines Lebens in petto behalten hat. Indessen sind die Verse Ex 20 18-21 augenscheinlich nur zu dem Zweck hinter 20 1-17 gestellt, um damit die Einschiebung von 20 22—23 33 zu ermöglichen. Jene (von den Deuteronomisten vorausgesetzte) Umstellung und diese Einschiebung hängen also unlöslich zusammen. Sodann ist es undenkbar, daß erst ein nachdeuteronomischer Redaktor die Gesetze von Ex 20 22—23 33 an ihrer gegenwärtigen Stelle eingeschaltet und sie (statt des Deuteronomiums) zur Grundlage des Bundes zwischen Gott und Volk gemacht hätte. Das ist vollends deshalb unannehmbar, weil am Anfang dieser Gesetze 20 24 eine Bestimmung steht, die der Grundforderung des Deuteronomiums, nach der nur an Einem Orte dem Jahve geopfert werden darf, schnurstracks widerspricht. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß die Verfasser der beiden Einleitungen des Deuteronomiums (s. u. zu Dt 1—11) das Bundesbuch von Ex 20 22—23 33 an seiner gegenwärtigen Stelle absichtlich ignorieren, um das Deuteronomium an seine Stelle zu rücken. Diese Absicht verraten sie auch damit, daß sie dem Deuteronomium eine selbständige Erzählung über die Wüstenzeit vorausschicken, welche die Erzählung von Exodus und Numeri, in deren Rahmen das Bundesbuch stand, ersetzen soll. Daß sie dabei die Situation am Horeb mit der im Lande Moab vertauschen, ist nicht anders zu beurteilen, als daß der Verfasser des Segens Moses, der den Segen Jakobs mit seiner Dichtung ersetzen wollte, zugleich die Person Moses für die Person Jakobs eingesetzt hat [1]).

Durch die Verteilung von Ex 20 1-17 und c 34 auf E und J und durch die Ausscheidung des sogenannten Bundesbuchs haben Wellhausen, Kuenen und Jülicher die Analyse der höchst verworrenen

[1]) Weiter ist, wie Kosters (a. a. O. S. 95 f.) treffend bemerkt, die Mittlerschaft Moses Ex 20 18-21 nur eine Konzession an die Furcht des Volkes, Dt 5 20-30 dagegen eine Notwendigkeit, weil das Volk hier erst 38 Jahre später die dem Mose allein geoffenbarten Gesetze zu hören bekommt. Die Bitte um einen Mittler ist deshalb auch allein im Exodus natürlich; die Vorstellung von Dt 5 20-30 ist nur aus Abhängigkeit von Ex 20 18-21 zu erklären. — Auf Dt 5 5, wonach schon der Dekalog von Jahve nicht unmittelbar zum Volke geredet ist, komme ich später zurück.

Erzählung von JE angebahnt, sie sind aber deshalb nicht zum Ziel gelangt, weil sie in JE nur zwei Quellen unterschieden. In Wahrheit liegen auch hier neben E die beiden jahvistischen Quellen zugrunde.

Nach dem sehr verstümmelten Bericht des J^1 wohnt Jahve im Himmel, aber der Sinai ist eine einzigartige Stätte seiner Offenbarung auf Erden und als solche von höchster Heiligkeit. Mose muß das Volk vorher ringsum eingrenzen und ihm unter Androhung des Todes das Betreten und selbst die Berührung des Berges verbieten. Am festgesetzten Tage fährt Jahve im Feuer herab, so daß der ganze Berg davon raucht. Sodann steigt Mose auf Jahves Befehl mit 70 Ältesten hinauf, um den Gott Israels von ferne zu schauen und ihn anzubeten. Mose, der allein ihm näherkommen darf, (bringt ein Opfer dar), und die Siebzig halten angesichts der göttlichen Erscheinung ein Mahl. Nachdem so das Band zwischen Gott und Volk geknüpft ist, bescheidet Jahve den Mose und den Heerführer Josua noch einmal zu einer intimeren Begegnung auf den Berg. Während ihrer Abwesenheit empört sich das Volk, das Mose der Leitung des Aharon und des Hur unterstellt hat, und zwar unter wesentlicher Mitschuld Aharons. Infolge davon erklärt Jahve dem Volke, daß er wegen seiner Halsstarrigkeit nicht mit ihm nach dem Lande Kanaan ziehen wolle, und als das Volk, darüber betrübt, seinen Schmuck ablegt, befiehlt er ihm daraus ein Heiligtum (die Lade) zu machen, das ein Ersatz für seine Begleitung sein soll.

Auch bei J^2 wohnt Jahve im Himmel, er ruft aber vom Berge her dem Mose zu, daß er in einer dichten Wolke zu ihm kommen wolle, damit das Volk einer Unterredung zwischen ihm und Mose zuhöre und daraufhin auch an Mose immerdar glaube. (Er beauftragt den Mose, das Volk hiervon zu verständigen), und als das Volk seine Bereitschaft erklärt, mit Jahve in eine feste Beziehung zu treten, gibt Jahve dem Mose für die bevorstehende Begegnung die nötigen Befehle. Das Volk soll sich in Enthaltung von den Weibern auf den dritten Tag rüsten. Aber auch der heilige Berg soll in Vorbereitung auf die Herabkunft Jahves vor jeder Entweihung geschützt werden, bei Todesstrafe dürfen weder Menschen noch Vieh ihn betreten. Am Morgen des dritten Tages lagert eine schwere Wolke mit Donner und Blitz auf dem Berge, und eine immer stärker ertönende Posaune kündigt das Nahen Jahves an, der auf die Spitze des Berges herabfährt. Er ruft den Mose zu sich, sendet ihn aber sofort wieder hinab, damit er

das Volk von neugierigem Nachdringen abmahne, das es mit dem Tode vieler büßen müßte. Die Priester, die dem Jahve nahen sollen, müssen sich heiligen, damit Jahve nicht auch auf sie losfahre. Mose steigt hinab, (worauf das Volk sich in einer feierlichen Opferhandlung zum Gehorsam gegen Jahve verpflichtete). Dann befiehlt Jahve dem Mose, er solle zwei steinerne Tafeln hauen und mit ihnen am nächsten Morgen (zum zweiten Male) den Berg besteigen. Niemand darf ihn dabei begleiten, und kein Mensch, nicht einmal ein Stück Vieh, darf auch nur vom Berge aus sichtbar sein. Mose besteigt den Berg, und wiederum kommt Jahve auf einer Wolke herab und tritt neben ihn hin. Mose ruft ihn an und wirft sich vor ihm nieder. Jahve eröffnet ihm, daß er jetzt einen Bund schließe und dabei Gehorsam für seine Gebote fordere. Wenn er demnächst die Völker des Landes Kanaan vor Israel austreiben werde, so dürfe Israel mit ihnen keinen Bund schließen, weil es dadurch zu ihrem Götzendienst verführt werden müßte. Zur Abwehr dieses Götzendienstes verkündet Jahve zehn Gebote, nach denen Israel ihn allein, und zwar in bestimmten rituellen Formen, verehren soll. Vierzig Tage und Nächte verweilt Mose bei ihm auf dem Berge, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, und während dieser Zeit schreibt er die Gebote Jahves auf die beiden Steintafeln. Hierauf befiehlt Jahve ihm, das Volk nach dem den Vätern zugeschworenen Lande zu führen, wobei sein Engel vor Israel hergehen solle. (Zugleich gibt er Mose den Auftrag, die heilige Lade zu machen.) Endlich entläßt er das Volk mit Mahnungen und Verheißungen für die Zukunft, die in der Schlußrede des Bundesbuchs (23 20-33) enthalten sind.

Nach E wohnt Gott hier auf dem Berge. Mose geht zu ihm hinauf, und Gott beauftragt ihn, dem Volke vorzuhalten, daß er es aus Ägypten befreit und es hierher zu sich gebracht habe. Wenn Israel nun ihm gehorchen und seinen Bund halten wolle, so wolle er es aus allen Völkern zu seinem Volke annehmen, weil ihm die ganze Erde gehöre. Nachdem das Volk erklärt hat, Gott gehorchen zu wollen, befiehlt Gott dem Mose, das Volk zu heiligen für eine Begegnung, die er am dritten Tage mit ihm haben will. Da soll das Volk auf ein (von Engeln gegebenes) Hornsignal in gewaschenen Kleidern ihm nahen. Am dritten Tage manifestiert Gott seine Gegenwart auf dem Berge in einer dunkeln Wolke, (und als das Signal ertönt), führt Mose das zitternde Volk an den Fuß des Berges, Gott entgegen. Als aber

11*

das Volk hört, wie Gott sich mit Mose unterredet und nun selbst auf eine Anrede von seiten Gottes gefaßt sein muß, weicht es in Todesangst zurück und bittet, daß Mose ihm die Befehle Gottes vermitteln möge. Deshalb naht Mose allein sich dem Wolkendunkel, und Gott verkündet ihm die Gebote von c 20 1-17. Mose teilt diese Gebote dem Volke mit, das sich einstimmig zum Gehorsam verpflichtet. Darauf schreibt Mose die Gebote in ein Buch und am folgenden Morgen macht er in einer feierlichen Opferhandlung dies Buch zur Grundlage des Bundes, den Gott mit dem Volke geschlossen habe. Dann bestellt Gott ihn noch einmal auf den Berg, wo er die von Gott selbst beschriebenen steinernen Tafeln als das göttliche Gegenstück der von Mose geschriebenen Bundesurkunde in Empfang nehmen soll. Während er vierzig Tage und Nächte auf dem Berge verweilt, wird das Volk über sein Ausbleiben besorgt und ungeduldig, es verlangt nach einem Gott, der vor ihm hergehe, und in Erfüllung dieses Verlangens verfertigt Aharon das goldene Kalb. Gott macht dem Mose davon Mitteilung und schickt ihn vom Berge hinab, und als Mose das goldene Kalb erblickt, zerbricht er die Gesetzestafeln. Sofort verbrennt er das Götzenbild, zermahlt es zu Staub und wirft den Staub in das Wasser, von dem das Volk trinkt. Als er darauf von Aharon den näheren Hergang erfährt, ruft er alle, die Gott treu geblieben sind, zur Rache an dem abtrünnigen Volke auf. Es sammeln sich um ihn die Söhne Levi und erschlagen an 3000 Mann, darunter ihre eigenen Angehörigen. Für diese Tat spricht Mose den Leviten das Priestertum zu. Am andern Morgen geht er abermals zu Gott hinauf und bittet nunmehr um Verzeihung für das Volk, indem er sich selbst zum Opfer für die Schuld anbietet. Indessen erklärt Gott ihm, daß er an dem schuldigen Volke sich rächen wolle. Für jetzt solle Mose das Volk von hier weg an den ihm bezeichneten Ort führen, und nicht Gott selbst, sondern nur sein Engel solle dabei vor dem Volke hergehen, aber strafen werde Gott die Schuld in einer unbestimmten Zukunft. Als das Volk über diese Botschaft betrübt ist, befiehlt Gott ihm, seinen Schmuck abzulegen, (aus dem Mose zum Ersatz für die Gegenwart Gottes die Lade herstellt). Zum Obdach für das Heiligtum errichtet Mose draußen vor dem Lager das heilige Zelt, zu dessen Wächter er seinen Diener, den Knaben Josua, macht. Immerfort schwebt die Wolkensäule über dem Zelte, aus der Gott sich dem Mose offenbart, so oft er ihn befragt. Zuletzt entläßt Gott das Volk mit einer ebenso

sehr warnenden wie verheißenden Ermahnung, die ebenfalls in der Schlußrede des Bundesbuchs (23 20-33) steckt.

Die Analyse von c 19 ist namentlich durch Jülicher (Jahrb. f. prot. Theol. 1882 306 ff.) gefördert. Späten Ursprungs ist v 1 (vgl. S. 12), aus J^1 stammt v 2^a als Fortsetzung von 17 1bα 8 (vgl. S. 153), aus einer anderen Quelle, vermutlich E, v 2^b (vgl. נגד ההר mit מול ההר 34 3 J^2). Jedenfalls gehört zu E v 3^a „und Mose ging hinauf zu Gott“ (vgl. 32 30 24 12). Bei E wohnt Gott nämlich auf dem Berge, worin bei ihm wiederum das Bedürfnis einer kultischen Lokalisierung des Einen Gottes zum Ausdruck kommt. Weiter gehören ihm v $3^{b\beta}$—8, die einerseits jener Vorstellung (v 4 „und ich habe euch zu mir gebracht“) und daneben seinem Monotheismus entsprechen. Sprachlich vgl. man v 4 עשה ל, v 5 שמע בקול, v 8 וישב את דברי העם. In v 9 sagt dagegen Jahve: „siehe, ich will zu dir kommen in dichtem Gewölk“. So kann Jahve sich nicht ausdrücken wenn Mose bei ihm steht. Die Worte passen aber zu v $3^{b\alpha}$: „und Jahve rief ihm zu vom Berge her“. Also sind v $3^{b\alpha}$ 9 = J und zwar wohl = J^2. Vgl. הנה אנכי בא (7 27 und oft), ישמע בדברי, (Gen 27 5). Zwischen v 9^a und v 9^b ist eine vorläufige Verständigung zwischen Jahve und Israel entsprechend der von v $3^{b\beta}$—8 unterdrückt.

In v 10—25 kommt sachlich für J in Betracht, daß Jahve v 11 18 20 vom Himmel herniederfährt (vgl. 34 5 und 3 8 J^2 und Gen 11 5 7 J^1). Sodann ist bei J das Volk (wie die Leute von Beth-Semes 1 Sam 6 13 ff.) neugierig und dreist und wird deshalb von Jahve abgewehrt (v 21 vgl. v 12 13^a 34 3), bei E ist es furchtsam und wird deshalb Gott entgegengeführt (v 16^b 17). Dieser Differenz entspricht das verschiedene Verhalten Moses bei J^2 3 3 4^a 5 und bei E 3 6. Zu E muß daher v 13^b gehören, wonach das Volk auf das Jobelsignal den Berg besteigen soll. Dagegen müssen v 12 13^a jahvistisch sein, weil v 13^b sich an sie nicht anschließt, und für E die hier vorgeschriebene Absperrung des Volkes überflüssig ist. Sprachlich vgl. man für E v 17 19 אלהים, v 10 14 קִדֵּשׁ (20 8 Jos 7 13) und וכבסו שמלתם (Gen 35 2 והחליפו שמלתיכם).

Abgesehen von v 10 13^b 14 16^b 17 19^b kann ich in v 10—25 keine Spur von E entdecken. Auch der שפר v 16^a 19^a kann nicht aus ihm stammen. Denn der Ausdruck ist von dem יבל v 13^b verschieden, und außerdem ist v 19^a mit v 19^b unvereinbar. Wenn nämlich der שפר v 19^a immer stärker ertönt, dann kann das Volk dabei nicht hören, wie Gott und Mose v 19^b mit einander reden. Erst wenn man v 19^a mit v 20 verbindet, wird klar, weshalb der שפר v 16^a 19^a immer stärker ertönt: er kündet das Nahen Jahves an. Dagegen wird durch den יבל v 13^b das Volk aufgerufen, den Berg zu besteigen.

Aber die nun übrigbleibenden Stücke v 11 12 13^a 15 16^a 18 19^a 20—25 stammen wiederum aus verschiedenen Quellen. Nachdem Jahve v 18 längst auf den Berg herabgefahren ist, fährt er v 20 noch einmal hernieder. Man hilft sich mit der Auskunft, v 20 habe ursprünglich vor v 18 gestanden. Aber für eine

solche Umstellung läßt sich kein Grund erdenken, wenn v 16^a 18 19^a 20 f. aus derselben Quelle stammen, und dabei bilden v 16^a 19^a 20 21 den besten Zusammenhang. Obendrein ist die Erscheinung Jahves in v 18 anders vorgestellt als in v 20. Nach v 9 16^a 20 kommt Jahve mit Donner und Blitz, aber in einer dichten Wolke herab, die auf dem Berge lagert, nach v 18 ist er dagegen im Feuer herabgefahren, so daß der ganze Berg vom Feuer raucht. Das beides schließt einander aus [1]). Deutlich stammen auch v 12 13^a, an denen E nach dem Obigen nicht beteiligt sein kann, von verschiedenen Händen. Aus J^2 stammen wahrscheinlich v 9 11, v 13^a bis ירדה, v 16^a 19^a 20—22, aus J^1 v 12 13$^{a\beta}$ 18. Sprachlich vgl. man für J^2 v 16 בהית בקר (10 13), קלות (9 23 u. ö.), ענן (v 9 34 5) und כבד, v 21 העיד (Gen 43 3), לראת (3 3), v 22 התקדש (Num 11 18 Jos 3 5 7 13), und dagegen für J^1 v 12^b (= Gen 26 11), v 13^a לא יחיה (Gen 31 32) [2]).

Sehr schwierig ist die Analyse von v 21—25. Deutlich ist zunächst nur, daß E dabei nicht in Frage kommt, weil Mose hier überall bei Jahve auf dem Berge ist, wogegen er nach E am Fuße des Berges bei dem Volke steht (v 17). Sodann finden sich in v 21 22, mit denen v 25 zusammenhängt, mehrere Ausdrücke des J^2, wie oben bemerkt ist. Aber die Entscheidung über diese Verse kann sich nur aus dem weiteren Verlauf ergeben, den die Erzählung in den verschiedenen Quellen nahm. Ich kann sie deshalb erst am Schluß dieser Analyse besprechen.

Zu E, den RE in c 20 24 32 33 zugrunde gelegt hat, gehören zumeist 20 18-21, die bei RE noch vor 20 1 standen (vgl. oben S. 160). Auf E weist hier die Angst des Volkes, die Rückbeziehung von v 19 auf 19 19b, und daneben sprachlich v 19—21 אלהים und v 20 נסות (Gen 22 1). Aber Einflüsse aus J^2 und J^1 sind erkennbar, aus J^2 v 18 in הקולת (19 16), הלפידים (Gen 15 17), קול השפר (19 16 19), aus J^1 v 18 את ההר עשן (19 18). Ferner steht v 20^b (damit seine Furcht auf euern Angesichtern sei) in Widerspruch mit v 20^a (fürchtet euch nicht = E). Ohne Zweifel haben auch J^1 und J^2 an dieser Stelle von dem Eindruck erzählt, den die Theophanie auf das Volk machte, und von Anordnungen Jahves bzw. Moses, nach denen sich die Begegnung zwischen Gott und Volk weiterhin gestaltete.

In E folgte nun die Offenbarung der Gebote 20 1-17 (in ihrer Urgestalt) an Mose. 24 3-8 macht Mose diese Gebote dem Volke bekannt, und als das Volk Gehorsam versprochen hat, schließt er am nächsten Morgen auf Grund dieser Gebote den Bund zwischen Jahve und dem Volke. Der Interpolator von 20 22—23 33

---

[1]) In welcher Weise Gott bei E seine Gegenwart auf dem Berge manifestierte, kann man aus הערפל 20 21 nicht entnehmen. Von Donner und Blitz erzählte aber wohl auch er.

[2]) ויעל עשנו כעשן הכבשן v 18 ist anders als Gen 19 28 J^2, wo übrigens wahrscheinlich eine Namenserklärung vorliegt.

hat in v 3 die Worte ואת כל המשפטים eingeschaltet (vgl. S. 160). Im übrigen werden v 3—8 von E stammen, der nach 3 12 auch von einer Opferfeier und nach 19 5 auch von einem Bundesschluß erzählte. Zu ihm stimmen sodann die Masseben von v 4, deren Zwölfzahl hier wie Jos 4 8 E ausdrücklich auf die Zahl der Stämme bezogen ist. In ganz anderer Weise erzählt der Interpolator Jos 8 31 Dt 27 5 6 von dem Altarbau auf dem Ebal (Garizim) nach Ex 20 24-26 [1]).

Eingeschlossen sind v 3—8 zwischen v 1 2 und v 9—11, d. h. zwischen dem Anfang und dem Schluß einer Erzählung, nach der Mose, Aharon, Nadab, Abihu und 70 Älteste den Gott Israels auf dem Berge sehen durften und angesichts seiner Erscheinung ein Bundesmahl hielten. Diese Erzählung ist nur unvollständig erhalten. Man erwartet in v 9—11 zu hören, daß entsprechend der in v 2 gegebenen Weisung Mose allein sich dem Jahve nahte. Außerdem muß der Verfasser hier von einem Opfer erzählt haben, das Mose auf dem Berge darbrachte und von dem er und die Ältesten nach v 11 aßen. Offenbar ist das beides in Rücksicht auf v 3—8 E unterdrückt. An P (Lev 10 1 ff.) erinnern v 1 9 die Namen Aharon, Nadab, Abihu, im übrigen ist die Erzählung aber in jedem Zuge mit P unvereinbar. Gegen die Annahme, daß sie interpoliert sei, entscheidet ihre Unvollständigkeit und ihre Zerteilung in zwei Hälften. Der Augenschein entscheidet vielmehr dafür, daß die Erzählung des E v 3—8, die ihr inhaltlich parallel ist, in sie eingetragen wurde. Für ihr Alter spricht, daß hier Mose und 70 Älteste den Jahve leibhaftig schauen dürfen, was bei J^2 und E nicht einmal von Mose ausdrücklich gesagt wird. Danach wird sie aus J^1 stammen, um so mehr, als auf die genannten Ältesten v 14 bei J^1 zurückverwiesen wird, und außerdem die gleichartigen Anfänge von v 1 und v 14 auf dieselbe Hand führen. Das ויאכלו וישתו v 11 stimmt zu Gen 26 30 J^1, wo es sich auch um eine Bundesmahlzeit handelt. Dazu kommt, daß 19 22 bei J^2 eine andersartige Opferfeier in Aussicht genommen ist, bei der „die Priester" dem Jahve nahen. Vgl. hier v 2 ונגש משה לבדו und dort הכהנים הנגשים. Daß v 10 11 ויראו את אלהי ישראל und ויחזו את האלהים, nicht aber ויראו את יהוה gesagt wird, ist auch im Munde eines jahvistischen Erzählers wohl begreiflich. Im übrigen komme ich auf diese Erzählung sogleich zurück.

Der Bericht des E setzt sich fort in 24 12 13b 18b. Hier steigt Mose nach Jahves Befehl auf den Gottesberg, um die steinernen Tafeln zu empfangen, und vierzig Tage und Nächte verweilt er auf dem Berge. Vgl. v 12 „steige herauf z u m i r ", und v 13b „auf den Berg Gottes". In v 12 sind die Worte והתורה והמצוה

---

[1]) Der ספר הברית von v 4 enthielt dann nur die Gebote von 20 1-17. Die steinernen Tafeln von v 12 sind das göttliche Duplikat der Bundesschrift von Menschenhand. Sie haben neben dieser um so mehr Platz, als sie gleich darauf zerbrochen werden und allem Anschein nach auch nicht wiederhergestellt wurden. Eine Überlieferung der Gebote durch Menschenhand war daher unentbehrlich.

wenigstens in ihrer vorliegenden Gestalt nicht ursprünglich [1]). Aus anderer Quelle stammt dagegen v 14. Hier tauchen Aharon und Hur wieder auf, die uns 17 10 12 bei J^1 begegnet sind. Gleichen Ursprungs ist aber auch v 13^a, wo Mose und Josua sich aufmachen. Denn in v 12 erhält bei E allein Mose den Befehl, zu Jahve hinaufzugehen, und in v 13^b geht auch er allein hinauf. Daß sein Diener mit ihm geht, ist namentlich in diesem Falle keineswegs selbstverständlich. Allerdings heißt es 32 17 18, welche Verse in elohistischer Umgebung stehen, daß Josua mit Mose zum Lager zurückkehrte. Aber jene Verse sind dort ebenfalls dem Zusammenhang fremd. Denn Josua erscheint in ihnen nicht als der Diener, d. h. der Jünger, der den Meister begleitet, sondern als der Krieger von 17 8-15, den E für die Zeit Moses in den Diener Moses verwandelt hat (vgl. משרת 33 11 Num 11 28 Jos 1 1). Dabei beachte man die singulären Ausdrücke 32 18 גבורה für Sieg und חלושה für Niederlage mit den entsprechenden Verben 17 11 13. Heißt nun Josua 24 13^a der Diener Moses, so ist משרתו hier eingetragen. Denn erstlich gehört der Halbvers nicht zu E, bei dem allein Josua so heißt. Zweitens spricht der Augenschein dafür, daß hier derselbe Josua mit Mose geht, der 32 17 18 mit ihm zurückkehrt. Endlich muß hier dasselbe Ensemble Mose-Josua-Aharon-Hur vorliegen wie 17 8-15.

Wir stoßen hier also auf eine Erzählung des J^1 [2]), die mit der elohistischen Erzählung vom goldenen Kalbe kompiliert ist. Wahrscheinlich stammt aus ihr noch 32 25, an dem schon Dillmann Anstoß genommen hat. Wenn es hier heißt, daß das Volk zügellos (פָּרֻעַ) geworden war, so erscheint das als eine unzutreffende Bezeichnung des Götzendienstes, und wenn weiter die Zügellosigkeit des Volkes daraus erklärt wird, daß Aharon ihm die Zügel hatte schießen lassen, so ist das eine unpassende Motivierung für die furchtbare Strafe, die Mose v 26—29 am Volke vollzieht. Ebensowenig stimmt zu dem Götzendienste des Volkes, daß es nach den Schlußworten des Verses sich den Spott seiner Feinde zugezogen hat. Dagegen ist es nach v 17 18 wahrscheinlich, daß J^1 von einer Empörung des Volkes als einem schlimmen Zwischenfall während des Aufenthaltes am Sinai erzählte. Daß Aharon dabei mitschuldig war [3]), stimmt zu Num 12 J^1, wo er sich mit Mirjam

---

[1]) Aber einfach eingetragen sind sie auch nicht. Irgendwie muß E hier ausgedrückt haben, daß auf den Tafeln der Dekalog von 20 2-17 stand. Vielleicht ist nur das (von LXX nicht ausgedrückte) ו in והתורה eingetragen, um für weitere Offenbarungen Raum zu schaffen, die Mose während dieses Aufenthalts auf dem Berge (nach P) empfangen haben sollte.

[2]) Zwischen 24 11 J^1 und 24 13^a 14 J^1 klafft eine Lücke. Offenbar sind die Ältesten in v 14 nicht mehr auf dem Berge. Mit Unrecht hat man nach Nöldekes Vorschlag das ואל הזקנים v 14 in ואל העם ändern wollen. — Auf drei Hände zu verteilen sind die drei ויעל v 13^b, v 15^a und v 18^a. Das erste gehört zu E, das letzte zu P, das mittlere wird aus J^1 stammen. LXX hat in v 15^a καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ἰησοῦς εἰς τὸ ὄρος.

[3]) Aharon erscheint bei J^1 als Seher. Als solcher steht er 17 10 12 mit Hur

gegen Mose auflehnt, und dient zugleich zur Erklärung dafür, daß bei E Aharon das goldene Kalb macht [1]). Im übrigen kann darüber kein Zweifel sein, daß nach J[1] Mose und der Heerführer Josua zu einer besonderen Begegnung mit Jahve auf den Berg beschieden wurden, um dort Weisungen zu empfangen.

Von hier aus komme ich auf 24 1 2 9-11 zurück. Stammen diese Verse, wofür starke Gründe sprechen, aus J[1], dann kann die Nennung von Aharon-Nadab-Abihu in v 1 9 nicht ursprünglich sein. Zu erwarten wären dafür höchstens Josua-Aharon-Hur. Man wird aber die Namen Aharon-Nadab-Abihu einfach streichen müssen, weil Josua-Aharon-Hur in den 70 Ältesten stillschweigend einbegriffen sein können. Es ist sehr verständlich, daß ein Späterer in v 1 9 den Aharon und seine übrigens nur aus P bekannten Söhne vermißte und sie auf Grund von 19 22 J[2] eintrug. Dabei ist es wahrscheinlich, daß Aharon allein hier schon von einer älteren Hand eingefügt wurde, die vermutlich 19 24 schrieb und an so manchen Stellen den Aharon neben Mose gesetzt hat. Vgl. S. 130 154 und unten S. 174.

24 12 13b 18b sind die Einleitung zu der Erzählung des E vom goldenen Kalbe, an die sich bei ihm die Verweisung des Volkes vom heiligen Berge und die Stiftung der Lade und des heiligen Zeltes anschloß. Ich rechne zu E 31 18 zum Teil, 32 1-8, v 15 16 (wo wie 31 18 Einfluß aus P vorliegt) zum Teil, v 19—24 26—34 33 5 6 und v 7—11. Sehr stark tritt in diesen Versen die Sprache des E hervor. Man vgl. 32 1 משה האיש (11 3), 33 2 3 נזמי הזהב (Gen 35 4), 32 6 עלת und שלמים (24 5), 32 19 תחת ההר (24 4), 32 21 הבאת עליו חטאה גדלה (Gen 20 9), 32 27 כה אמר יי אלהי יש' (5 1 Jos 7 13 24 2), 32 28 כ vor dem Zahlwort (Jos 7 3 5 8 12), 32 30 31 חטאה גדלה, 32 30 אעלה אל יהוה und אולי אכפרה (Gen 32 21), 32 31 אנא (Gen 50 17), 32 32 נשא חטאה (Gen 50 17), ואם אין (Gen 30 1), 32 34 מלאכי ילך לפניך (14 19, freilich auch 23 23 J[2]), 33 5 מה אעשה לך (Gen 27 37 31 43 Ex 17 4), 33 6 der Berg Horeb. Man hat freilich in 32 20-24 26-34 Widersprüche finden wollen. Indem Mose nach den Schlußworten von v 20 dem Volke seine Sünde eintränkt, vollzieht er einigermaßen selbst schon die Strafe. Damit, meint man, sei die Fürbitte Moses v 30—34, seine Vorwürfe an Aharon v 21—24 und vollends die Rache von v 26—29 unver-

---

dem Mose zur Seite, als solcher bestreitet er aber auch Num 12 im Verein mit seiner Schwester, der Prophetin Mirjam (Ex 15 20), die oberste prophetische Autorität des Mose. Bei E ist Aharon schon vorwiegend Priester. Schlechthin heißt er Ex 4 14 הלוי, und als Priester protestiert er mit Mirjam Num 12 gegen die Ehe Moses mit einer ausländischen Frau. Sodann ist er bei E der Bruder Moses geworden, aber daneben ist er bei E auch noch der Bruder der Mirjam, und außerdem erinnert bei E an sein Sehertum, daß er für Mose zum Redner bestellt wird. Indessen hingen Sehertum und Priestertum im alten Israel wie anderswo aufs engste zusammen, und auch J[1] kennt den Aharon gewiß schon als einen Priestervater.

[1]) Darin steckt allerdings auch ein Protest gegen die Ansprüche der Aharoniden, denen gegenüber E Num 12 für die von Mose abstammenden Priester eintritt.

einbar. Aber einerseits gehören v 30—34 ihrer Sprache nach deutlich zu E, und anderseits können die Schlußworte von v 20 vom Vorhergehenden, (wo ebenfalls E am Worte sein muß), nicht getrennt und mit dem (mit v 34 unvereinbaren und gewiß glossatorischen) v 35 verbunden werden. Auch braucht man die Schlußworte von v 20 nicht gerade in dem gröbsten Wortsinn von Num 5 17 ff. zu verstehen. Im übrigen beruht diese Meinung auf Verkennung des offenbar zeitgeschichtlichen Ingrimms, mit dem das Stierbild hier verurteilt wird. Naturgemäß schwankt Mose dabei zwischen leidenschaftlichem Zorn und ebenso leidenschaftlicher Liebe zu seinem Volke. Daß er v 20 sofort das Stierbild vernichtet und dann erst v 21—24 nach dem Hergang fragt, ist in der Ordnung, und daß er darauf v 25—29 schwere Strafe verhängt, ist nach Analogie von Num 25 1-5 (J[1] J[2]) und vollends hier unerläßlich. Wenn ferner Mose straft, so folgt daraus nicht, daß die Sünde nunmehr gesühnt war. Im Gegenteil würde die Fürbitte von v 30—34 ohne vorherige Strafe befremden, und verständlich ist auch, daß Jahve gleichwohl die Vergebung verweigert und die eigentliche Strafe auf eine ungenannte Zukunft vertagt. Weiter muß man fragen, woher bei E späterhin (Jos 3 4 6) die Priester kommen, an deren Stelle er vorher (Ex 24 5) die israelitischen Knaben nennt. Augenscheinlich will er hier zugleich die Verwandlung des Stammes Levi in den Priesterstamm berichten. Dabei geben die Verse eine Erklärung eines Verses im Segen Moses (Dt 33 9), der wahrscheinlich von E überliefert ist. Redaktionellen bzw. glossatorischen Ursprungs sind in c 32 außer v 35 nur v 9—14, wo Jahve schon vergeben hat, ehe Mose vom Berge herabkommt. Aber aus E stammen v 7 8, die man nur deshalb ihm abgesprochen hat, weil sie mit der Ungewißheit Moses und Josuas in v 17 18 unvereinbar sind. Indessen sind diese Verse, wie oben (S. 168) gezeigt ist, aus J[1] entnommen. Man vgl. auch v 9[a] mit v 7[a].

Mißglückt ist auch der Versuch, in c 32 zwei Berichte über das goldene Kalb nachzuweisen. Daß das Bildwerk eine מסכה ist (v 4) und nachher verbrannt und zermahlen wird (v 20), ist durchaus verständlich. Es ist auch kein Widerspruch, wenn das goldene Kalb aus den Ohrringen der Weiber (vgl. 35 22 P) und Kinder, die nach E als solche götzendienerisch sind (Gen 35 4), gemacht wird (32 2 3), und nachher noch anderer Schmuck vorhanden ist, aus dem Mose das wahre Heiligtum herstellt (33 5 6)[1]). Daß hier eine Art Dublette vorliegt, ist freilich nicht zu leugnen. Sie ist aber darin begründet, daß 33 5 6 E von 33 4 J[1] abhängt. Auf eine ähnliche Dublette geriet er, indem er die steinernen Tafeln aus J[2] übernahm (vgl. 24 4 12 und dazu oben S. 167).

---

[1]) Auch E erzählt 11 2 von den silbernen und goldenen Kleinodien, die die Israeliten, Männer und Weiber, von den Ägyptern liehen, nur daß er im Unterschiede von 3 21 22 J[1] davon schweigt, daß die Ägypter auf diese Weise beraubt werden sollten. Mit jenen geliehenen Kleinodien sind die Ohrringe der Weiber und Kinder (32 23) gewiß nicht identisch. Aber auch nach J[1] fanden die Kleinode ihre Verwendung bei der Herstellung des Heiligtums, wofür Jahve sie von vornherein bestimmt hatte (Jdc 8 24 ff. 17 1 ff.).

33 5 6 können in E unmittelbar auf 32 34 gefolgt sein. Dahinter erzählte E von der Herstellung der Lade, wie aus v 7—11 E erhellt, deren elohistischer Ursprung durch Num 11 16 25 12 4 5 10 Dt 31 16 gesichert ist[1]. Was in JE hinter 33 6 über die Herstellung der Lade berichtet war und noch der Verfasser von Dt 10 1 ff. hier las, ist von RP in Rücksicht auf den Bericht des P 37 1 ff. gestrichen.

In 33 1-4 sind zwei Hände zu unterscheiden. Das böse Wort, um dessen willen das Volk v 4 trauert und seinen Schmuck ablegt, findet sich allein in v 3^b. Dagegen sind v 1—3^a durchaus verheißenden Inhalts, und sie decken sich dabei mit der Verheißung, die Jahve 3 8 17 bei J^2 dem Mose gibt und die in höchst angemessener Weise hier wiederholt wird[2]. Also werden v 3^b 4 aus J^1 stammen, der, wie oben gezeigt ist, von einer Empörung des Volkes am Sinai erzählte. Das קשה ערף v 3^b paßt auch viel besser zu einer Empörung des Volkes als zu der Verehrung des goldenen Kalbes, auf die E v 5 den Ausdruck überträgt. Vgl. auch das בדרך v 3^b mit 4 24 J^1. Schon bei J^1 war demnach das Verbleiben Jahves auf dem heiligen Berge und die Herstellung der Lade in ähnlicher Weise motiviert wie bei E. Gewiß hat aber auch J^2 die Lade, die er später als bekannt voraussetzt, am Sinai entstehen lassen, und zwar ebenfalls beim Abzug von dort, den er in v 1—3^a einleitet. Nur müssen v 1—3^a in J^2 hinter 34 28 gestanden haben, von wo wohl schon RJ sie an ihre jetzige Stelle versetzt hat.

34 1-28 sind ihrer Grundlage nach jahvistisch, wie allgemein anerkannt wird, und zwar gehören sie dem J^2. Denn die Begegnung, die hier Mose allein auf dem Berge mit Jahve hat, ist parallel mit der Erzählung des J^1, nach der Mose und Josua zu Jahve hinaufgehen. In v 1—4 sind, wie oben (S. 159) bemerkt wurde, ursprünglich nur v 1^a bis einschließlich אבנים, v 2 3 und v 4 von וישכם ab. Sprachlich kommt hier in Betracht v 2 היה נכון (vgl. 19 11 15 J^2) und ראש ההר (19 20 J^2). Daß v 3 die Vorsichtsmaßregeln über das Maß von 19 13^a J^2 gesteigert werden, erklärt sich aus dem intimeren Charakter dieser zweiten Erscheinung Jahves. Weiter gehören zu dem ursprünglichen Bericht v 5 8 $10^{a\alpha}$ 11 12 14^a 17 $18^{a\alpha}$ 19^a $22^{a\alpha b}$ 25—28. Zumeist kann ich da nur Wellhausen folgen, der seine anfänglichen Aufstellungen später etwas modifiziert hat (Composition[3] S. 330—335).

---

[1] Nach diesen Stellen (vgl. auch Num 10 34 14 14) schwebte die Wolkensäule seit dem Horeb beständig über dem heiligen Zelte, bzw. der Lade. In dieser Weise begleitete Jahve trotz der Aufsage von Ex 32 34 dennoch das Volk. Aber dabei denkt E doch wohl nur an den Mala'k. Bei E führt der Mala'k Israel auch schon aus Ägypten (Ex 14 19^a), bei J^2 war Jahve selbst in Ägypten, und beim Auszuge ging er in der Wolkensäule vor dem Volke her (Ex 13 21 22 14 19^b). Aber auch bei J^2 ist der Jahve, der Israel aus Ägypten führt, doch noch verschieden von dem, der Ex 19 vom Himmel auf den Sinai herabfährt. Ex 3 2 ist das מלאך יי wohl korrigiert aus מלאך אלהים (vgl. v 4). Daß Jahve selbst auf dem Sinai blieb, scheint 33 3 J^1 wie v 5 E zu sagen. Es ist das aber auch die Meinung des J^2.

[2] Vor v 3^a ist nach LXX והביאך oder והבאתיך einzusetzen, das hinter והיבוסי ausfiel.

Im Unterschiede von ihm glaube ich aber, daß auch v 8 11 12, welche Verse er zumeist dem RE beilegt, aus J[2] stammen. Zunächst ist v 8 inhaltlich unentbehrlich, und daneben hat er die ständige Ausdrucksweise des J[2] (freilich auch des J[1]). Sieht man von dem Explicitum משה ab, so ist er hinter v 5b wohl am Platze. Sodann hat Wellhausen (Compos.[3] S. 333 Anm. 1) mit Unrecht bezweifelt, daß in dieser Erzählung ursprünglich von einer Bundesschließung die Rede war (vgl. v 10aα 27 28). Es wäre unerfindlich, weshalb ein Späterer an diesen Stellen ברית eingetragen und damit die Gebote von v 14—26 mit dem Bundesbuch und dem Deuteronomium auf eine Linie gestellt hätte. Wenn aber J[2] in v 10aα 11a von einem Bunde redete, den Jahve mit Israel schloß, dann stammt von ihm auch die in v 11b daran angeschlossene Verheißung. Ebensowenig ist von v 11b die Warnung in v 12 zu trennen, durch welche das in v 14—26 steckende Zehngebot eingeleitet wird [1]). Eingeschoben ist hier nur der deuteronomisch gehaltene v 13, der zu v 11 12 nicht paßt, und ebenso v 15 16, die das פן תכרת ברית ליושב הארץ von v 12 wiederholen und es noch in einer anderen Richtung begründen. Eingeschoben ist auch der Rest von v 10 (von נגד an), der ganz unpassenderweise von einer Verherrlichung Moses redet und sich auch formell an den Anfang des Verses schlecht anschließt.

Die Interpolationen in 34 6 7 9 10 stammen allem Anschein nach von derselben Hand, die 33 12-23 eingeschaltet hat. Diese Verse sind Korrektur zu c 32 33 1-6 und c 34, zugleich schlagen sie aber auch eine Brücke zwischen den beiden Abschnitten. Dem Schreiber will es nicht in den Sinn, daß Jahve auf dem Sinai geblieben sein sollte, und außerdem will er über die Drohung beruhigt sein, mit der Jahve 32 34 das Volk entläßt. Deshalb bittet Mose um zweierlei Aufschluß. Erstlich möchte er wissen, wen Jahve mit ihm senden wolle (33 12a). Denn das מלאכי oder מלאך (32 34 33 2) erscheint ihm so unbestimmt, als ob Jahve über diesen Punkt überhaupt nichts gesagt hätte. Zweitens möchte er den Weg Jahves wissen (v 12b 13), d. h. die Grundsätze, nach denen er Israel behandeln will. Auf die erste Frage antwortet Jahve mit der Gegenfrage, ob sein פנים, d. h. er selbst, mit Israel gehen solle (v 14), was Mose als unerläßlich bezeichnet und Jahve daraufhin zusagt (v 15—17). Damit ist das מלאך von 32 34 33 2 in das Gegenteil des dort Gemeinten verkehrt (vgl. die hiervon wohl abhängige Stelle Jes 63 9). Hierdurch kühn geworden, möchte Mose nun gar den כבוד (= פנים) Jahves sehen (v 18). Aber Jahve will sein טוב (= כבוד) nur an Mose vorüberziehen lassen, und dabei soll Mose hinter ihm hersehen dürfen (v 19—23). Demgemäß läßt der Bearbeiter 34 6 7 den Jahve wirklich an Mose vorüberfahren und ihm zugleich in Erfüllung der zweiten Bitte Moses die Grundsätze seines Waltens ver-

---

[1]) Jahve schließt mit Israel einen Bund, indem er verspricht, daß er die Kanaaniten austreiben will. Dagegen verlangt er, daß Israel keinen Bund mit den Kanaaniten schließe, weil sie Israel zur Verehrung der Götter der Kanaaniten verleiten würden. Vgl. Jos 9 6 7 11 15 16 J[2].

künden, das in Erbarmen und Rache besteht. Damit deutet der Bearbeiter das ויתיצב 34 5 fälschlich auf Mose (anders ist ונצבת 34 2 vgl. 33 21) und das ויקרא 34 5 fälschlich auf Jahve (vgl. 33 19). Dann kommt Mose 34 9 auf seine beiden Bitten zurück: Jahve soll mit Israel ziehen und ihm vergeben. In Antwort darauf läßt der Interpolator im v 10 (von נגד ab) den Jahve ihm verheißen, daß er ihn in unvergleichlicher Weise verherrlichen wolle. Man hat den Eindruck, daß der Interpolator den Bund v 10 auf Mose bezog (vgl. v 27). In der Tat ist in 33 12-23 viel mehr von Mose als von Israel die Rede.

Wahrscheinlich ist 33 18-23 34 6 7 eine Nachbildung von 1 Reg 19, wo Jahve auf dem Horeb an Elia vorüberfährt, aber nicht Lohn und Strafe, sondern nur Rache ankündigt. Vgl. den Felsspalt 33 22 mit der Höhle 1 Reg 19 9. — Wie viele Hände übrigens in den Zusätzen zu c 32—34 sowie in der Bearbeitung des Bundesbuches und der beiden Dekaloge zu unterscheiden sind, steht dahin.

RE hat seiner Kompilation den Bericht des E zugrunde gelegt, weil der Dekalog von Ex 20 und die Erzählung vom goldenen Kalbe seinen Anschauungen in besonderem Maße entsprachen. Die Kompilation des RJ hat dabei einige sehr empfindliche Verluste erlitten. Nur aus kleinen Trümmern ist noch zu erkennen, daß J^1 von einer Begegnung berichtete, die Mose und Josua auf dem Berge mit Jahve hatten. Was aber Jahve den beiden eröffnete, ist völlig verloren, und daß sodann von einer unterdessen erfolgten Empörung des Volkes berichtet war, ist nur noch zu erraten. Ferner muß bei J^1 und J^2 die Opferfeier stark hervorgetreten sein, durch die das Verhältnis zwischen Jahve und Israel geknüpft wurde. Es ist kein bloßer Vorwand, wenn Jahve bei J^1 und J^2 wie auch bei E vom Pharao die Beurlaubung Israels für eine Opferfeier in der Wüste fordert. Vielmehr war diese Feier bei J^1 und J^2 der nächste Zweck des Auszugs, und so ist es auch noch bei E (vgl. 3 12). Schon RJ konnte von der Feier in der Hauptsache natürlich nur nach einer seiner beiden Quellen berichten. RE hat dann aber die Berichte des J^1 und J^2 in dieser Hinsicht zugunsten des E weiter verstümmelt, weil es ihm vor allem auf den Bundesschluß 24 3-8 E ankam. Vollends sind die von J^1 und J^2 berichteten Opferfeiern durch die Einschiebung von 20 22—23 33 in den Hintergrund gedrängt.

Bei J^1 wurde das Band zwischen Gott und Volk augenscheinlich dadurch geknüpft, daß Mose und 70 Älteste den Berg bestiegen und den Jahve von ferne sahen, Mose ein Opfer darbrachte und die Ältesten mit ihm angesichts der göttlichen Erscheinung ein Mahl hielten. Dann wurden Mose und Josua noch einmal auf den Berg beschieden, um von Jahve Weisungen zu empfangen. Auch J^2 muß von einer Opferfeier berichtet haben, die der zweiten Zusammenkunft Moses mit Jahve (c 34) voraufging. 34 10 27 28 ist von einem Bunde die Rede, den Jahve dem Volke gewährt und den er mit der Bekanntmachung seiner Forderungen perfekt macht (vgl. v 10 הנה אנכי כֹּרֵת mit v 27 כָּרַתִּי). Da ist vorausgesetzt, daß Israel sich vorher zum Gehorsam gegen Jahve verpflichtet hatte, und diese Verpflichtung muß in der 19 21 f. in Aussicht genommenen Opferfeier gesucht

werden. Mose wird da aufgefordert, das Volk von neugierigem Vordringen zurückzuhalten. Aber auch die Priester, die dem Jahve nahen, sollen sich dafür heiligen. Der Übergang zu dieser Feier wird damit gemacht, daß Jahve den Mose vom Berge hinabschickt. Wirklich geht Mose v 25 zum Volke hinab und redet zu ihm bezüglich der Feier. Kleine Bruchstücke des Weiteren scheinen in 20 18-21 erhalten zu sein (vgl. S. 166). 19 21 22 25 sind aber als quellenhaft anzusehen, sie haben die Sprache des J^2 und lassen sich auch sachlich nur in den Bericht des J^2 und in keinen anderen einordnen [1]).

Dagegen ist 19 24 mit keiner der drei in JE ermittelten Quellen zu reimen. Es heißt hier: „Gehe hinab und komm herauf du und Aharon mit dir. Aber die Priester und das Volk sollen nicht heraufbrechen, damit Jahve nicht auf sie losfahre.“ Das stammt von anderer Hand als v 22, wonach allerdings auch die Priester dem Jahve nahen sollen, wenn auch wohl nicht in derselben Weise wie Mose. Es stimmt auch nicht mit 24 1 9, wo die Priester Nadab und Abihu in gleicher Weise wie Aharon mit Mose den Berg besteigen, außerdem aber auch 70 Älteste. Er stimmt auch nicht zu 24 12 13^b 34 1 ff., wo Mose bei E und bei J^2 allein hinaufgeht, und auch nicht zu 24 13^a, wo er bei J^1 den Josua zum Begleiter hat. Außerdem scheint der Wortlaut zu besagen, daß Mose sofort mit Aharon zurückkehren solle, was auch nicht zu 24 1 2 9-11 paßt. Aber gemeint ist doch wohl das dort Erzählte. Die Ungeschicklichkeit des Ausdrucks verrät einen Interpolator, der überdies an der unpassenden Einleitung, die er in v 23 diesem Befehle Jahves gibt, zu erkennen ist. Es ist ungehörig, daß Mose hier den Jahve an einen früheren Befehl erinnert, den er v 12 ihm gegeben hat. Obendrein handelt es sich v 12 um eine Eingrenzung des Volkes, nicht des Berges. Der Interpolator ist gewiß derselbe, der so oft den Aharon neben Mose eingeführt hat und ihm auch hier dieselbe Auszeichnung zugewandt wissen wollte wie dem Mose, d. h. RE oder ein Späterer. Von derselben Hand wird Aharon auch 24 1 9 eingetragen sein. Aber den Nadab und den Abihu hat dieser Interpolator dort noch nicht gefunden und auch nicht selbst eingeschaltet, weil er die Priester entweder von der Besteigung des Berges überhaupt ausschließt oder sie dabei wenigstens nicht mit Aharon auf gleiche Stufe stellt. Somit spricht auch diese Interpolation dafür, daß Nadab und Abihu in 24 1 9 nicht ursprünglich sind, und mit ihnen fällt an beiden Stellen Aharon. Dann steht aber nichts im Wege, 24 1 2 und v 9—11 dem J^1 beizulegen.

In JE entließ Jahve das Volk mit einer Rede, die an den Schluß des Bundesbuchs versetzt ist. Da das Bundesbuch, wie oben gezeigt ist (S. 160, 161), von jüngerer Hand in die Kompilation des RE eingeschoben ist, kann die Rede 23 20-33

---

[1]) Daß hier bei J^2 ohne weiteres von Priestern in der Mehrheit die Rede ist, hat nichts Befremdliches. Sie erscheinen auch Jos 3 4 (unterschiedslos bei J^2 und E) als Träger der Lade. Wie sich bei Jos 18 zeigen wird, war sogar Levi für J^2 wie für E schon der Priesterstamm. Gegen Wellhausen, Proleg. [5] S. 137.

kein ursprünglicher Bestandteil von ihm sein. Denn diese Rede ist nur im Zusammenhang eines Erzählungsbuches verständlich, und die Annahme, daß das Bundesbuch in J oder E ursprünglich an einer anderen Stelle (etwa vor Moses oder Josuas Tode) gestanden habe, ist aus der Luft gegriffen und wird obendrein durch Jos 8 30-35 Dt 27 4-8 ausgeschlossen. Die Rede ist aber auch zu originell, als daß sie auf den Interpolator zurückgehen könnte, der das Bundesbuch in die Sinaigeschichte einschob. Auf der anderen Seite vermißt man bei J und E eine Verheißung, die Jahve dem Volke am Sinai wie früher den Vätern bei seinen Erscheinungen im Lande Kanaan geben mußte. Dazu kommt, daß die Rede 23 20-33 deutlich aus zwei Reden komponiert ist. Die Verheißung des Glückes, das Israel im Lande Kanaan genießen soll (v 25 26), ist auf beiden Seiten von Verheißungen des Sieges über die Kanaaniten eingerahmt (v 22 23 und v 27—31). Zweimal ist von dem Engel die Rede, der Israel führt (v 20 23), zweimal werden die Bewohner des Landes aufgezählt (v 23 28), zweimal hören wir von dem Schrecken, den Jahve auf sie fallen läßt (v 27 28), zweimal wird Israel vor ihrem Götzendienst gewarnt (v 24 32 f.). Widerspruch zeigt sich darin, daß ihre Austreibung nach v 28 auf einmal, nach v 29 30 allmählich erfolgen soll. An Denkweise und Ausdruck erkennt man den E in v 20—22ᵃ. Vgl. v 20 לשמרך בדרך (Gen 28 20), v 21 22 שמע בקולו, v 21 לא ישא לפשעכם (Gen 50 17). Sodann stimmt v 28 überhaupt mit Jos 24 12 E. In Fortsetzung von v 22ᵃ können v 25 (leg ועבדת und אלהיך und וברכתי) und v 26 zu E gehören, und allein bei ihm kann die Rede den hochernsten Schluß v 31ᵇ—33 gehabt haben, in dem der gleichartige Ton des Anfangs v 20 21 wiederkehrt [1]). Dagegen erscheinen als jahvistisch v 22ᵇ 23 24ᵃ [2]) 27 29—31ᵃ. Vgl. v 27 אימה (Gen 15 12 Jos 2 9 J²), המם (Ex 14 24), v 31ᵃ גבול, das im Sinne von Gebiet bei E nicht vorkommt, und zu diesen Worten überhaupt Gen 15 18 J².

In J² und E hatte die Rede, die in v 20 23 die Ankündigungen 32 34 E und 33 2 J² voraussetzt, ihre Stelle hinter den Erzählungen von der Herstellung der Lade bzw. des heiligen Zeltes, in JE dagegen gewiß hinter 34 28. Man muß vermuten, daß der Interpolator des Bundesbuchs sie zugleich mit 34 14-26 (= 23 13-19) an ihre gegenwärtige Stelle versetzt hat (s. u. S. 180 182).

15.

Die beiden Dekaloge und das Bundesbuch.

Naturgemäß tritt die religiöse Verschiedenheit der Quellen in der Sinaigeschichte besonders hervor, wodurch auch hier das höhere Alter

[1]) Der letzte Satz in v 33 ist verschieden von 34 12ᵇ bei J².
[2]) v 24ᵇ stammt wohl von derselben Hand wie 34 13 (vgl. oben S. 172).

des J[1] und des J[2] deutlich wird. Auch bei den beiden Jahvisten ist die Begegnung zwischen Jahve und Israel ein Moment von höchstem Ernst. Der furchtbare Gott läßt allein den Mose und den Josua bzw. nur den Mose zu sich nahen und beglaubigt damit die Autorität des Gottesmannes für alle Zukunft. Dagegen verpflichtet er das Volk zu unbedingtem Gehorsam, und bei J[2] gibt er mit eindringlichen Warnung Israel ein Gesetz, das unter Ausschluß des Dienstes anderer Götter seinen Dienst regelt. Aber es besteht kein Zweifel daran, daß Israel diese Gebote und überhaupt den Willen Jahves erfüllen kann und schließlich auch erfüllen wird. Deshalb entläßt Jahve das Volk mit einer Rede, die im wesentlichen auf Verheißungen für die Zukunft hinauskommt.

Bei E verläuft die Begegnung zwischen Gott und Israel zunächst in ähnlicher Weise wie bei J, aber der Abstand, der Gott und Volk von einander trennt, ist hier noch von anderer Art und wird von vornherein auch vom Volke anders empfunden. Die prophetischen Ideen des Gerichts, des Bundes und der Erwählung kommen dabei zu unzweideutigem Ausdruck. Von der Erwählung Israels redet E 19 5 6 in Ausdrücken, wie sie sonst in vorexilischer Zeit ohne Beispiel sind, und in voller Schärfe definiert er die prophetische Auffassung des Bundes. In seinem Gesetze tritt Gott dem Volke als der übersinnliche Gott des Rechts und des Guten gegenüber, der im Grunde nicht für sich, sondern nur für die Menschen Forderungen erhebt, der aber auch in keiner Weise sichtbar und greifbar in den Dienst menschlicher Selbstsucht zu bannen ist. Unfähig, diesen Gott zu verstehen, macht das Volk das goldene Kalb und bricht damit sofort den eben geschlossenen Bund. Mose zerschmettert deshalb die Gesetzestafeln und läßt 3000 Götzendiener abschlachten, und Gott weist trotz seiner Fürbitte das Volk fort aus seiner Nähe, indem er die eigentliche Strafe einer unbestimmten Zukunft vorbehält. Völlig bricht er die Beziehung zu Israel freilich nicht ab, wie bei den Jahvisten gibt er ihm die Lade als Ersatz für seine Gegenwart auf den Weg. Aber die Worte, mit denen er es entläßt, sind ebenso sehr drohend wie verheißend.

Die Drohung von 32 34 geht auf den Untergang Nord-Israels, der hiernach für E der Vergangenheit, indessen einer ziemlich nahen Vergangenheit, angehört. Denn zeitgeschichtlich ist der sarkastische Ingrimm, mit der E vom goldenen Kalbe erzählt, wobei übrigens die Bezeichnung des Stierbildes als Kalb auf Abhängigkeit von Hosea

(8 5 6 10 5 13 2) hinweist. Merkwürdig ist auch, daß das Stierbild hier in die Zeit Moses hinaufdatiert und damit Gesamt-Israel für diese Sünde verantwortlich gemacht wird, wogegen das Stierbild späterhin als die besondere Sünde Nord-Israels galt. Das Zerbrechen der Tafeln durch Mose kann für E nichts anderes bedeuten, als daß das Verhältnis zwischen Gott und Israel in alter Weise nicht mehr besteht. Auch das muß auf das gesamte Volk bezogen werden. Damit hängt zusammen, daß E der alten (Jdc 5 4 5) und auch von J^1 und J^2 geteilten Vorstellung, wonach Jahve auf dem Sinai wohnte, eine neue Bedeutung gibt und mit einiger Geringschätzung vom Lande Kanaan redet [1]). Dagegen erscheint der heilige Berg hier einigermaßen auch als die wahre Heimat Israels. Er war zunächst das Ziel der Wanderung (vgl. 19 4 3 10 12 E und dagegen 3 8 J^2), und entweder hätte das Volk dort bleiben dürfen oder Gott wäre mit ihm gezogen, wenn Israel nicht das goldene Kalb angebetet hätte.

Am stärksten kommt die religiöse Verschiedenheit der Quellen in den Forderungen zum Ausdruck, die Jahve an Israel stellt. Hierbei ist aber vorab zu beachten, daß aus J^1 keine Gebote erhalten sind, die Jahve auf dem Sinai dem Volke gegeben hätte, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß J^1 von solchen Geboten berichtete. Vielmehr läßt J^1 die Sitten und Rechte Israels, soweit er sie im einzelnen berücksichtigt, aus einer Reihe von zufälligen Anlässen der Urgeschichte entstehen. Hierin liegt augenscheinlich der Ursprung der Thoraliteratur. Daneben läßt J^1 Satzung und Recht (חק ומשפט) in größerem Umfange von Mose in Massa und von Josua (in Gilgal) dem Volke gegeben sein (Ex 15 25 Jos 24 25). Dieselbe Anschauung drückt der mit J^1 ungefähr gleichzeitige Spruch 2 Sam 20 18 19 aus: „Fragt doch in Abel und in Dan, ob da in Abgang gekommen ist, was die zuverlässigen Männer Israels festgesetzt haben“ [2]). In dieser Beziehung stellt J^1 die Gottesmänner Mose und Josua, die er als wesentlich gleichzeitig betrachtet, auf eine Stufe. Bei ihm ist es sogar Josua, der (in Gilgal) vor seinem Tode „dem Volke einen Bund schließt“, durch den er es zur Treue gegen Jahve verpflichtet (Jos 24 25). Ausdruck und

---

[1]) Es heißt bei E 32 34: Führe das Volk dahin, wo ich dir gesagt habe. Damit vergleiche man bei J^2 33 1-3a.

[2]) So nach der LXX, zu deren ἔθεντο das שׂם Ex 15 25 Jos 24 25 zu vergleichen ist.

Vorstellung sind dabei deutlich verschieden von dem, was J^2 (Ex 34 10 27) und E (Ex 24 4-8) von dem Bunde am Sinai erzählen. Überhaupt ist aber eine besondere Gesetzgebung, die Jahve auf dem Sinai erlassen hätte, hiernach bei J^1 kaum vorstellbar.

Auch J^2 leitet noch mancherlei Sitte und Recht aus einzelnen Anlässen der Urgeschichte her. Er versetzt aber den Josua in die Generation nach Mose und macht damit den Mose zu dem einzigartigen Mittler zwischen Jahve und Israel und zu dem einzigartigen Verkünder der Gebote Jahves. Nicht Mose und Josua geben bei ihm dem Volke Satzung und Recht, sondern Mose ist der Anfänger der Thora, die nach J^2 wesentlich rechtlicher Natur war und in diesem Sinne auch von den von Mose abstammenden Priestern geübt wurde (Ex 18). Namentlich aber schließt Jahve bei J^2 auf dem Sinai mit Mose und mit dem Volke einen Bund (Ex 34 10 27), und in einem dem Mose geoffenbarten Dekalog knüpft er daran die Forderungen, welche er für seinen Dienst an Israel stellt (v 11—26).

E folgt hier überall den Anschauungen des J^2, aber mit bemerkenswerten Abweichungen. Wie früher gezeigt wurde, versucht Mose sich bei J^2 erst auf den Rat seines Schwiegervaters in der Thora, nach E hat er sie von Anfang an geübt. Sodann schließt bei E Mose den Bund zwischen Gott und Volk. Während ferner bei J^2 Jahve erst nach der Opferfeier, durch die Israel sich zum Gehorsam verpflichtet hat (Ex 19 21 22), seine Forderungen bekannt macht, geht bei E die Offenbarung der Gebote Gottes (Ex 20 1-17) dem Bundesschluß (Ex 24 4-8) vorauf. Eben damit macht E die Gebote recht eigentlich zu Bedingungen des Bundes, mit deren Erfüllung der Bund steht und fällt.

Was sodann den Inhalt der beiden Dekaloge angeht, so zählt J^2 34 14-26 eine Reihe von Eigentümlichkeiten des Jahvekultus auf, in deren Übung Israel sich im Gegensatze gegen den Kultus fremder Götter, speziell der kanaanitischen, zu Jahve bekennen soll. Dagegen kommt der Dekalog des E 20 1-17, wenigstens in der Hauptsache, auf das prophetische „Gerechtigkeit und nicht Opfer" hinaus. Dieser Dekalog ist offenbar der jüngere von beiden, er will dann aber auch den älteren korrigieren, indem er die Moral an die Stelle des Kultus setzt. J^2 ist von der Reaktion beeinflußt, die sich namentlich seit Elia gegen die kanaanitische Religion regte, E vertritt den moralischen Monotheismus des Amos und seiner Nachfolger.

J^1 schärft in der Erzählung von Juda und Thamar (Gen 38) die Pflicht der Schwagerehe ein, er leitet die Enthaltung von der Spannader von dem Kampfe Jakobs mit dem Gotte von Penuel her (Gen. 32 23-33), die Kinderbeschneidung von einer Krankheit Moses (Ex 4 24-26), die Blutstreichung beim Passahmahl und die Mazzen vom Auszug aus Ägypten (Ex 12 21-24 33 34 37-39), die Sabbathruhe von der Einsammlung des Mannas (Ex 16), die siebentägige Aussperrung der Unreinen von Mirjams Aussatz (Num 12), den Bann von einem Kampfe mit den Kanaaniten des Negeb und von der Zerstörung Jerichos (Num 21 1-3 Jos 6), die Bestrafung des Götzendienstes von der Verehrung des Baal Peor (Num 25 1-5), die Bestrafung der Verletzung des Bannes von dem Frevel Achans (Jos 7), die allgemeine Beschneidung von dem Vorhautshügel in Gilgal (Jos 5). Ähnlich erklärt J^2 die Anrufung Jahves (Gen 4 26), den Opferdienst und den Unterschied von reinen und unreinen Tieren (Gen 7 8), die Blutrache (Gen 4 2-16), den Ritus der Bundesschließung (Gen 15 9 10), den Sabbath (Ex 16), die Hinrichtung der Götzendiener und der Verletzer des Bannes (Num 25 1-5 Jos 7), den Bann (Jos 6), den Gebrauch des heiligen Loses (Jos 7). Bei E kommt in Betracht die Aufhebung des Kinderopfers (Gen 22), der Zehnte (Gen 28 22) und der Bann und seine Verletzung (Jos 7).

Wellhausen hat die Urgestalt des jahvistischen Zehngebots von Ex 34 14-26 in einleuchtender Weise ermittelt. Auszuscheiden sind zunächst offenbar v 14b—16, sodann in v 18 שבעת וגו (= Erweiterung nach 13 6 7; s. o. S. 134), ferner v 19b 20 (= Erweiterung nach 13 12 13) und v 24. Außerdem sind einige kleinere Zusätze, die sich leicht als solche verraten, zu streichen, und v 25b ist nach 23 18 zu lesen: ולא ילין חלב חגי עד בקר. Dann ergeben sich folgende 12 Gebote:

1. Du sollst keinen anderen Gott anbeten.
2. Gegossene Götter sollst du dir nicht machen.
3. Das Maṣṣothfest sollst du halten.
4. Alle Erstgeburt ist mein.
5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten Tage ruhen.
6. Das Fest der Wochen sollst du halten
7. und das Fest der Lese, wenn das Jahr um ist.
8. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve, dem Gotte Israels, erscheinen.
9. Du sollst nicht zu gesäuertem Brote das Blut meines Opfers schlachten.
10. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum andern Morgen übrig bleiben.
11. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du in das Haus Jahves deines Gottes bringen.
12. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Diese 12 Gebote sind durch Streichung von Nr. 5 und Nr. 8 auf 10 zu reduzieren. Denn Nr. 8 ist eine müßige Wiederholung, und Nr. 5, das Sabbathgebot, drängt sich unerträglich zwischen Ostern und Pfingsten ein. Es darf hier auch

deshalb nicht stehen, weil es nach J^2 (auch nach J^1) schon bei der Verleihung des Mannas gegeben war (vgl. oben S. 150). Nr. 9—12 beziehen sich auf den Ritus und das Substrat der Feste. Dagegen ist das Erstgeburtsopfer (Nr. 4) unmittelbar hinter dem Massothfest aufgeführt, weil es das mit Massoth verbundene Passahfest bedeutet, dessen Opfer ursprünglich das Erstgeburtsopfer war. Vgl. Wellhausen, Composition[3] S. 333 f.

In Ex 20 2-17 erscheinen als ursprünglich nur v 3, v 4 bis תמונה incl. (lies nach Dt 5 8 כל statt וכל), v 7^a, v 8 (lies nach Dt 5 12 שמור statt זכור), v 12^a 13—17^a. Das Übrige ist zumeist deuteronomistische Zutat, die vielleicht erst aus Dt 5 eingedrungen ist. Als älter erscheint v 17^b (= Erklärung von 17^a), jünger ist dagegen v 11, der auf Ex 2 2 3 RP beruht.

Der ältere Dekalog verbietet nur die gegossenen Gottesbilder (34 17), vermutlich als luxuriöse Entartung, der jüngere dagegen alle Gottesbilder. Sodann fragt sich's, was der jüngere Dekalog unter der Feier des Sabbaths versteht, ob allein die Ruhe in religiösem oder humanem Sinne oder zugleich auch einen Opfertag. Das Letztere ist anzunehmen, wenn E (und man hat zunächst kein Recht, daran zu zweifeln) der Verfasser des jüngeren Dekalogs ist. Denn E verwirft den Kultus als solchen nicht. Dann bedeutet die Hervorhebung des Sabbaths hier wie bei Jeremia und Ezechiel den Gegensatz gegen die kanaanitische Naturreligion, der die Erntefeste entstammten. Jedenfalls kann keiner der beiden Dekaloge von Mose abstammen. Vgl. Wellhausen, Composition[3] S. 335 und meine Alttest. Religionsgeschichte[2] S. 42 f. Im Exodus wird nur der Dekalog von Ex 34 14-26 als „die zehn Worte" bezeichnet (34 28), erst im Deuteronomium (4 13 10 4) heißt so der Dekalog von Ex 20 2-17.

Jünger als RE, aber älter als das Deuteronomium, ist der Interpolator[1]), der die Gesetzsammlung von 20 22—23 12 in die Sinaigeschichte einschob und sie durch den Zusatz von „und alle die Rechte" in 24 3 in den Bundesschluß von 24 3-8 einbezog, der sich ursprünglich nur auf den Dekalog von 20 1-17 erstreckte. Er wollte damit den Umfang der Sinaigesetze erweitern und zugleich sie alle unter Einem Bundesschluß zusammenfassen. Zu dem Zwecke fügte er auch die Gebote von 34 14-26, die ebenfalls Gegenstand eines Bundesschlusses waren (vgl. 34 10 27 28), zu der Sammlung hinzu (= 23 13-19) und schloß daran die Abschiedsrede 23 20-33, die in JE hinter 34 28 stand. Ursprünglich ist die Sammlung von 20 22—23 12 aber ohne Rücksicht auf 20 1-17 und 34 14-26 aufgestellt. Daraus muß man schließen, daß der Urheber der Sammlung verschieden ist vom Interpolator.

Der nach Abtrennung von 23 13-33 verbleibende Rest 20 22—23 12

---

[1]) Vgl. hierüber S. 160 f. und unten zu Dt. 27.

enthält zuerst zwei Kultusgebote (20 22-26), dann Rechtssätze (21 1—22 16) und endlich Kultus- und Moralgebote (22 17—23 12). Hierbei zeigt sich ein schriftstellerischer Plan, sofern die Rechtssätze (21 1—22 16) von den Kultus- und Moralgeboten (20 22-26 22 17—23 12) scharf getrennt sind und in der Hauptsache ihnen vorangehen. Verständlich ist auch, daß die beiden wichtigsten Kultusgebote (20 22-26) an der Spitze stehen, denn für ein religiöses Gesetzbuch war eine solche Einleitung geradezu unerläßlich. Sodann sind die Rechtssätze auch im einzelnen gut disponiert und in der Hauptsache jedenfalls auch von einem Autor formuliert. Dagegen lassen die Kultus- und Moralgebote in 22 17—23 12 eine erkennbare Ordnung vermissen. Sie müssen deshalb von verschiedenen Händen stammen, und im ganzen sind sie anderen Ursprungs als die Rechtssätze, die sich schon durch ihre Einführung (21 1) als aus besonderer Quelle entlehnt verraten.

Für die Datierung der Sammlung kommen in erster Linie die Kultusgebote in Betracht, weil sie in besonderem Maße dem zeitgeschichtlichen Interesse des Sammlers Ausdruck geben müssen. Außer Rechnung bleibt hierbei zunächst das Verbot der silbernen und goldenen Gottesbilder (20 22 23), das, wie die Motivierung v 22 zeigt, alle Gottesbilder verwirft. Denn dies Verbot ist vom Interpolator im Anschluß an die vorhergehende Erzählung von JE formuliert und könnte daher auch inhaltlich von ihm herrühren. Das Altargesetz (20 24-26) bekämpft den Luxus im Kultus, indem es niedrige Altäre von Erde oder von unbehauenen Steinen fordert und die Verwendung von behauenen Steinen für den Altarbau verbietet. Von einem ehernen Altar wie dem des Salomo (2 Reg 16 14 15 1 Reg 8 64) will es danach jedenfalls nichts wissen. Zugleich tritt es für alle Opferstätten ein, die durch die geschichtliche Offenbarung Jahves geheiligt sind. Nebenher lehnt es somit freilich (im Sinne der Kultussagen der Genesis) die kanaanitische Naturreligion ab, aber zunächst bekämpft es die Präponderanz der großen Heiligtümer oder eines von ihnen, wobei man wiederum an den Tempel von Jerusalem denken muß. Hierin ist dies Gesetz noch völlig verschieden vom Deuteronomium.

Im allgemeinen geht die Tendenz der Sammlung und auch die der einzelnen Gebote dahin, den Kultus gegenüber dem Recht und der Moral in den Hintergrund zu drängen. Von den Jahresfesten ist 22 28 29 nur andeutungsweise die Rede, und dabei verrät sich bezüglich des Erstgeburtsopfers eine andere und wahrscheinlich

jüngere Sitte als bei J^2. Dagegen wird 23 10-12 von der Brache im Sabbathjahr und von der Ruhe am Sabbathtage ausdrücklich geredet, beidem aber (wie im Deuteronomium 5 14 15 15 1 ff.) lediglich humane Bedeutung beigelegt. Weiter tritt die Denkweise des Sammlers in den übrigen Humanitätsgeboten, namentlich aber in der offenbar absichtlichen Voranstellung der Rechtssätze zutage. Die beiden Kultusgebote (oder auch nur das eine), die ihnen vorausgeschickt sind, haben wie die Kultusgebote des Dekalogs von 20 1-17 mehr negativen als positiven Sinn. Der moralischen Grundtendenz des Ganzen geht sodann wie im Deuteronomium die Strenge zur Seite, mit der 22 17-19 der Tod der Zauberinnen, der Viehschänder und der Götzendiener (vgl. Num 25 1-5 J^1 J^2 Ex 32 26-29 E) gefordert wird.

Hiernach ist der Sammler von 20 22—23 12 so gut wie der Verfasser des Dekalogs von 20 1-17 vom Geiste des Amos und seiner Nachfolger beeinflußt. Dazu stimmt, daß der Interpolator, der die Sammlung in JE einschaltete, jünger ist als RE, der im 7. Jahrhundert angesetzt werden muß. Viel älter als dieser Interpolator wird aber der Sammler nicht sein. Man darf ihm deshalb auch das Bilderverbot 20 22 23 beilegen, wenngleich es erst vom Interpolator in seine gegenwärtige Form gebracht ist. Älteren Ursprungs werden ihrem Inhalt nach die meisten Rechtssätze, aber auch einzelne sonstige Sätze der Sammlung sein, auf der anderen Seite ist an einigen Stellen (wie in den beiden Dekalogen) deuteronomistische Bearbeitung zu erkennen.

Bei Übertragung des Zehngebots von 34 14-26 nach c 23 ist fortgelassen, was in 20 22—23 12 schon enthalten war. Abgewandelt ist in 23 13 nur das Verbot der Verehrung eines anderen Gottes 34 14 (in Rücksicht auf 22 19), übergangen ist das Verbot der gegossenen Gottesbilder 34 17 (vgl. 20 23), das Erstgeburtsgesetz 34 19 20 (vgl. 22 28 29), wobei aber der letzte Satz von 34 20 in 23 15b übernommen ist, und endlich das Sabbathgebot 34 21 (vgl. 23 12), das freilich in Ex 34 nicht ursprünglich ist (vgl. S. 180), möglicherweise also von dem Interpolator dort noch nicht vorgefunden wurde. Für חג שבעת 34 22 steht 23 16 חג הקציר (vgl. Jes 9 2), und der Wortlaut von 34 25b ist 23 18b wahrscheinlich in älterer Gestalt erhalten. Ebenso findet sich neben 23 17 (= 34 23) eine wohl ältere Variante in 23 14 (vgl. רגלים mit Num 22 28 32 33 J^2). Die Gesetze von 34 14-26 sind sonach mit Überlegung an 20 22—23 12 angepaßt, aber diese Sammlung ist ohne Rücksicht auf 34 14-26 aufgestellt. Denn sonst wäre diese Anpassung überflüssig gewesen. Ähnlich ist das Verhältnis der Sammlung zu 20 1-17.

Der Inhalt von 20 22—23 12 ist im einzelnen folgender. Zuerst stehen 20 22-26 zwei Kultusgebote: 20 22 23 ein Verbot silberner und goldener Gottes-

bilder, 20 24-26 ein Gebot über den Bau von Altären. Dann folgen 21 2-22 16 R e c h t s s ä t z e , die in einer besonderen Überschrift 21 1 als משפטים bezeichnet sind. Sie handeln zuerst 21 2-11 vom Recht der Volksgenossen, aber nur speziell vom Recht israelitischer Sklaven und Sklavinnen, sodann 21 12-17 von todeswürdigen Verbrechen, 21 18-27 von strafbarer Körperverletzung, 22 28-36 von der Verantwortlichkeit des Eigentümers bei Unfällen von Menschen und Vieh, 21 37—22 3 von der Bestrafung des Diebstahls, 22 4-16 von der Verantwortlichkeit für angerichteten Flurschaden, für anvertrautes, geliehenes und gemietetes Gut und für die Entehrung einer Jungfrau. Hieran schließen sich 22 17-23 12 r e l i g i ö s e u n d m o r a l i s c h e V o r s c h r i f t e n. 22 17-19 fordern die Hinrichtung der Zauberinnen, der Viehschänder und der Götzendiener, 22 20-23 verbieten die Bedrückung von Fremdlingen, Witwen und Waisen, 22 24-26 Härte gegen Schuldner, 22 27 die Verfluchung von Gott und Fürst. 22 28 29 empfehlen die heiligen Abgaben, 22 30 verbietet das Essen von zerrissenem Vieh. 23 1-3 6-8 verbieten üble Nachrede und falsches Zeugnis und verlangen Unparteilichkeit in der Rechtspflege. Dazwischen steht v 4 5 ein Gebot, dem Privatfeinde in der Not beizustehen. 23 9 folgt noch einmal ein Verbot, den Fremdling zu bedrücken, und zuletzt stehen 23 10-12 Vorschriften über das Sabbathjahr und den Sabbath.

Daß die „Rechte" von 21 2—22 16 von Einer Hand formuliert sind, lehrt schon ihre äußere Gestalt. Die einzelnen Rechtssätze sind nämlich (abgesehen von den leicht verständlichen Ausnahmen 21 12 15-17) durch כי mit dem Imperfekt eingeleitet die besonderen Fälle ihrer Anwendung meistens mit אם. Der Versuch, hier überall Dekaden und Pentaden von Geboten nachzuweisen, ist freilich gescheitert. Ferner ist der Gottesname אלהים, (21 6 13 22 7 8, wo neben 22 10 aus begreiflichem Grunde יהוה erscheint), und für Magd steht אמה (21 7 20 26 27 32 vgl. 23 12). Daraus folgt natürlich nicht, daß die Rechtssätze zu E in Beziehung stehen [1]). — 21 6 ist והגישו אל הדלת או אל המזווה deuteronomistische Korrektur zum Vorhergehenden (vgl. Dt 15 17). — 21 24 25 sind unverständige Glosse zu v 23 (vgl. Dt 19 21 Lev 24 20).

In den Kultus- und Moralgeboten 22 17—23 12 stammt 23 9 deutlich von anderer Hand als 22 20. Eingetragen sind 23 4 5, die den Zusammenhang unterbrechen, und als Glosse erscheint 23 8b (vgl. Dt 16 19b). Sodann taucht an einzelnen Stellen pluralische Anrede gegenüber der in der ganzen Sammlung vorherrschenden singularischen auf. Hier liegt überall jüngere Bearbeitung vor. So 22 20b 21 23, weil v 22 nur den v 20a voraussetzt, v 24b, wo das vorhergehende Verbot gesteigert

---

[1]) Immerhin könnten sie ungefähr in derselben Zeit formuliert sein. Der Interpolator hat sich aber auch von der Sprache der elohistischen Umgebung beeinflussen lassen. Vgl. 20 22a (und dazu LXX) mit 19 3 fin., 20 22b mit 19 4a, 21 1 mit 19 7. Mit 20 22 hat der Interpolator das Korpus überhaupt in die Erzählung von JE eingliedern wollen. — Völlig in der Luft schwebt die Meinung, daß das Bundesbuch aus Nordisrael stamme.

ist, v 30, der zum Grundcharakter der Sammlung nicht paßt, 23 9^b = 22 20^b. Die beiden letztgenannten Sätze erinnern an Dt 10 19 23 8 5 15 usf. Aber nicht jede pluralische Anrede rührt gerade von deuteronomistischer Hand her. 20 22 23 gebraucht sie der Interpolator, der auch 23 13 formuliert hat.

Nach 22 29 soll die Erstgeburt nicht auf Ostern, was augenscheinlich alte Sitte war, sondern am achten Tage nach der Geburt geopfert werden. Ich möchte darin nicht mit Wellhausen älteste Sitte sehen, sondern vielmehr die Tendenz, die großen Feste in den Hintergrund zu drängen.

Allerdings müssen in der Sammlung sehr alte Elemente stecken. Die Rechtssätze berühren sich zum Teil in bemerkenswerter Weise mit den Gesetzen des Hamurabbi, und sie sind ihrem Inhalt nach insofern altsemitischer, zum Teil wohl auch kanaanitischer Herkunft. Beachtenswert sind aber die göttlichen Anreden 21 2 13 14 23. Ob der 21 13 unbestimmt bezeichnete Ort nur Einer, und gerade Jerusalem ist, steht dahin (vgl. Dt 19 Num 35 9 ff.). Jedenfalls setzen die Rechtssätze die Seßhaftigkeit Israels in Palästina und das dortige Bauernleben als ganz selbstverständlich voraus. Wellhausen hat auch aus der Vergleichung von 21 32 mit Jdc 9 4 sowie aus 21 35 mit Recht hergeleitet, daß Israel damals über die ersten Anfänge der Geldwirtschaft schon ziemlich weit hinaus war.

Merkwürdig ist der Satz 22 28^b „deinen erstgebornen Sohn sollst du mir geben". Stände er nicht in dieser Sammlung, so würde man ihn (zumal zwischen v 28^a und v 29 כן תעשה) vom Kinderopfer verstehen müssen, das in eben jener Zeit in Juda eine Rolle spielte. Vielleicht rührt der Satz und ebenso das כל פטר רחם לי 34 19 schon von den Kanaaniten her, aber der Sammler kann an das Kinderopfer nicht gedacht haben.

16.

P in Ex 19—34.

P berichtete folgendermaßen: Als die Israeliten am Sinai ankommen und dort in der Wüste lagern, bedeckt die Wolke den Berg, und auf seiner Spitze ist die Herrlichkeit Jahves wie ein fressendes Feuer dem ganzen Volke sichtbar. Als die Erscheinung sechs Tage gewährt hat, ruft Jahve am siebenten Tage den Mose zu sich hinauf und gibt ihm Anweisung über die Herstellung der Lade und der übrigen Geräte der Stiftshütte, der Stiftshütte selbst, des Altars und des Vorhofs, über die Priesterkleidung und die Einweihung Aharons und seiner Söhne und des ganzen Heiligtums. Schließlich übergibt er ihm die vom Finger Gottes beschriebenen Gesetzestafeln (לחת העדת), die Mose in die Lade legen soll. Als Mose mit den Tafeln in der Hand vom Berge herabkommt, glänzt sein Gesicht vom Wider-

schein der göttlichen Herrlichkeit. Darüber erschreckt, wagen Aharon und das Volk nicht, ihm zu nahen, er muß sie zu sich rufen, um ihnen die Befehle Jahves mitzuteilen.

Der hochdramatische Vorgang, von dem J^1, J^2 und E berichten, ist hier in jeder Beziehung rationalisierend vereinfacht. Von vornherein handelt es sich lediglich um eine Begegnung zwischen Jahve und Mose, und zwar um eine einzige, und die Vorbereitung darauf ergibt sich von selbst aus der Erwartung, in die das ganze Volk bei seiner Ankunft durch die Wolke und das Feuer auf dem Berge versetzt wird. Das Volk sieht aber auch nur von ferne die Herrlichkeit Jahves, es braucht deshalb auch nicht vor ihr zu erschrecken, sondern erschrickt nur hinterdrein vor ihrem Abglanz im Gesicht Moses. Ebenso ist die Offenbarung ihrem Umfang nach freilich angeschwollen, zugleich aber ihres Inhalts entleert. Was auf den beiden Tafeln stand, wird mit Stillschweigen übergangen, denn die moralischen Gebote Jahves sind selbstverständlich, und die Abwehr des Dienstes fremder Götter ist gegenstandslos. Auch von einem Bunde zwischen Jahve und Israel ist nicht die Rede, weil der Bund längst mit Abraham geschlossen ist (Gen 17). Hier kommt nur noch der kultische Ausdruck des Bundes hinzu, und zu dem Zweck wird der Kultus überhaupt jetzt erst von Jahve gestiftet. Deshalb ist die Herstellung des Heiligtums, das bei J^1, J^2 und E erst am Schluß der Sinaigeschichte als ein Ersatz für die Begleitung Jahves auftaucht, und die Stiftung des Gottesdienstes der erste und einzige Inhalt der Offenbarung. Dies Heiligtum ist die Nachbildung eines himmlischen Ideals, das Mose auf dem Berge sah, in der geschichtlichen Wirklichkeit hat es auch keinen Anhalt.

Zu P gehören 24 15b-18a 25 1-31 17 (mit großen Abstrichen), 31 18 teilw., und vielleicht 34 29-32. Späten Ursprungs ist 19 1 (vgl. S. 12). Was in 25 1-31 18 c 35 bis 40 Lev 1-10 zum ursprünglichen Bestande des P gehört, habe ich hier nicht zu untersuchen. Auf Num 1 1-10 10 komme ich bei der Untersuchung von Num 26 zurück. — 34 29-32 haben die Sprache des P. Jüngeren Ursprungs sind v 33 bis 35. Denn v 33 greift über 35 1 ff. hinaus, und in v 34 35 ist der Bestand der Stiftshütte vorausgesetzt. Sodann erinnert die Vorstellung, daß Mose für gewöhnlich eine Decke vor dem Gesicht getragen hätte, an die Haggada. Ursprünglich hatte die Decke auch wohl einen anderen Sinn (vgl. Wellhausen, Skizzen III^2 135). Dagegen könnten v 29-32 möglicherweise älter sein.

Von den Gesetzestafeln redet P 25 16 21 vgl. 31 18 34 29 40 20. Daß er von der Offenbarung des Inhalts der Tafeln erzählt hätte, ist schwer zu glauben.

Über das himmlische Vorbild des Heiligtums vgl. 25 9 40 26 30 27 8. Deutlich futurisch ist hier 25 9 (vgl. 25 16 21 mit 31 18), präterital dagegen 26 30 und 25 40 27 8. Jahve läßt den Mose das Idealbild des Heiligtums sehen, während er die einzelnen Vorschriften über seine Herstellung gibt. P hat hierbei wohl Ez. 40 ff. im Sinne.

17.

Die spätere Wüstenzeit.

Num 10 11—20 13.

Num 10 11—12 16: **Der Aufbruch vom Sinai, das Feuer in Tab'era, die Inspiration der Ältesten und die Wachteln in Kibroth-ha-ta'ava, Mirjams und Aharons Auflehnung gegen Mose in Chaṣeroth.**

P bzw. RP = 10 11-28, der Rest stammt aus J^1, J^2 und E.

Beim Aufbruch vom Sinai fordern bei J^1 und J^2 die Israeliten den Schwiegervater Moses auf, er möge sich (mit seinem Volke) an sie anschließen, unter dem Versprechen, ihm im Lande Kanaan einen Wohnsitz zu gewähren (10 29-32). Nach E hatte der Schwiegervater Moses das israelitische Lager schon vor dem Bundesschluß verlassen (Ex 18 27), nach J^2 lehnte er das Anerbieten ab und kehrte jetzt in seine Heimat zurück, nach J^1 zog er mit den Israeliten, denen er fortan als Wegweiser diente. Nach J^2 oder E wurde Israel dagegen von der Lade Jahves geführt, die vielleicht in wunderbarer Weise dem Volke voranschwebte (10 33-36).

Von den hierauf folgenden Erzählungen von Tab'era (11 1-3) und Kibroth-ha-ta'ava (11 4-34), die beide aus diesen Ortsnamen entsponnen sind, stammt die erstere wahrscheinlich aus J^1, wogegen die letztere aus J^1, J^2 und E komponiert ist.

Nach J^1 weint das versammelte Volk vor Jahve und verlangt von ihm Fleisch. Darüber erzürnt, läßt Jahve ihm durch Mose ankündigen, er wolle ihm so viel Fleisch geben, daß es darüber an der Brechruhr sterben werde.

Bei J^2 weint das Volk, ein jeder am Eingang seines Zeltes, gegen Mose und verlangt von ihm Fleisch unter Aufzählung all der Herrlichkeiten, die es in Ägypten zu essen hatte. Mose beklagt sich darauf bitter gegen Jahve darüber, daß er ihm die Last dieses Volkes aufge-

bürdet habe. Jahve erwidert, Mose solle dem Volke für den nächsten Tag Fleisch ankündigen, was dem Mose unglaublich erscheint. Da führt ein von Jahve gesandter Wind eine Menge von Wachteln herbei, so daß das Volk im Fleischgenuß schwelgt. Dann aber entbrennt plötzlich Jahves Zorn, und ein großes Sterben straft die gefräßige Gier.

Mit diesen beiden Berichten ist eine Erzählung des E vermischt, nach der Jahve zur Unterstützung Moses 70 Vorstehern des Volkes Anteil an dem auf Mose ruhenden Geiste gab. Dabei wurden zwei Vorsteher, Eldad und Medad, unabhängig von Mose mit dem Geiste begabt, was Mose trotz der Unzufriedenheit Josuas ohne Eifersucht hinnahm. Die Verquickung dieser Erzählung mit den beiden jahvistischen ist für unseren Geschmack höchst unpassend. Sie ist aber dadurch veranlaßt, daß bei J² und E Mose den Jahve um Erleichterung der ihm auferlegten Last bat. Merkwürdiger ist, daß E die leibliche Nahrung durch die Geistesgabe ersetzt hat.

In der Erzählung von Mirjams und Aharons Empörung gegen Mose (c 12) sind J¹ und E miteinander vermischt. Nach J¹ beanspruchten Mirjam und Aharon dieselbe prophetische Autorität wie Mose. Jahve hörte davon. Er beschied die beiden Geschwister vor sich und erklärte ihnen, daß er mit Mose auf viel vertrauterem Fuße verkehre als mit irgendeinem anderen Propheten. Zornig ging er von dannen, und Mirjam, die vielleicht in besonderem Maße gegen Mose sich vergangen hatte, war in demselben Augenblick aussätzig geworden. Auf die flehentliche Bitte ihres Bruders legte Mose bei Jahve Fürsprache für sie ein, und in harten Worten bewilligte Jahve ihre Heilung, ordnete aber zugleich an, daß Mirjam sieben Tage außerhalb des Lagers eingesperrt werden solle. Mirjam, sagte er, stehe ihm gegenüber wie eine Tochter, der der Vater ins Gesicht gespien habe. Sieben Tage müsse sie sich schämen. Von da soll offenbar die siebentägige Einsperrung der Unreinen in Israel datieren. Vermutlich hat J¹, auf den auch in c 11 12 die sämtlichen Stationsangaben zurückgehen, diesen Zug der Erzählung aus dem Namen Chaṣeroth entsponnen.

Nach E tadelten Mirjam und Aharon den Mose wegen seiner Heirat mit einer kuschitischen Frau, unter der man nur die Ṣippora verstehen kann. Mose nahm das geduldig hin, aber Jahve beschied die drei zur Stiftshütte. Er erschien dort in der Wolke und erklärte den Mose für seinen in allen Dingen als treu bewährten Diener, wogegen er den beiden Geschwistern Moses seine Mißbilligung aussprach. Als

die Wolke verschwunden war, bat Aharon für sich und seine Schwester den Mose um Verzeihung.

Die durchgehende Verquickung dieser beiden Erzählungen war dadurch ermöglicht, daß E den Hergang nach dem Muster des J^1 berichtet hatte. Inhaltlich hatte er die Erzählung des J^1 aber schon in c 11 verwertet, wo er den Antagonismus beseitigte, in dem nach J^1 die gleichzeitige Prophetie dem Mose gegenüberstand. Dagegen führt E hier scheinbar ein neues Thema ein, das Priesterrecht, das er einer zeitgenössischen Bestreitung zum Trotz für die Nachkommen Moses in Anspruch nimmt. Indessen handelt es sich in der viel älteren Erzählung des J^1 im Grunde schon um dieselbe Sache, wie ich späterhin zeigen werde.

10 29-32 wird dem Schwiegervater Moses (samt seinem Volke) das Anerbieten gemacht, mit Israel zu ziehen, unter dem Versprechen, ihm im Lande Kanaan ein Gebiet einzuräumen. Nach einmaliger Ablehnung (v 30) wird das Anerbieten und Versprechen wiederholt, mit der Begründung, daß der Schwiegervater Moses mit seinem Volke den Israeliten als Aufklärertrupp [1]) dienen solle (v 31 32). Ursprünglich muß weiter erzählt sein, daß der Schwiegervater Moses das Anerbieten annahm. Denn nach Jdc 1 16 J^1 (vgl. Jdc 4 11 1 Sam 15 6) ist Chobab wirklich mit den Israeliten nach Palästina gezogen. Die betreffende Angabe ist aber hier augenscheinlich in Rücksicht auf v 33^b unterdrückt, wonach die Lade Jahves für Israel einen Lagerplatz erkundete. Außerdem sind v 29—32 offenbar nicht einheitlich. Weshalb wird das Anerbieten, nachdem es zum erstenmal abgelehnt ist, wiederholt und zum zweitenmal, wie man schließen muß, angenommen? Für den Schwiegervater Moses und sein Volk darf doch nicht ausschlaggebend sein, daß sie den Israeliten nützlich sein können. Dazu kommt die unerträgliche Wiederholung des v 29^b Gesagten in v 32. Man muß daher v 29 30 und v 31 32 auf zwei Hände verteilen. Nun hat v 30 einen Ausdruck des J^2 (ארץ ומולדת), und sachlich stimmt zu J^2, aber nicht zu J^1 und E, „das gute Wort, das Jahve über Israel geredet hat" (v 29 vgl. Ex 33 1-3^a J^2 und dagegen Ex 33 3^b 4 J^1 und Ex 32 34 E). Von v 31 32 sind dagegen J^2 und E dadurch ausgeschlossen, daß nach diesen beiden Quellen einerseits der Malʾak Jahve vor Israel herging (vgl. Ex 33 2 23 23 und Ex 32 34 23 20), und anderseits der Schwiegervater Moses für J^2 und E nach Ex 18 eine viel zu hochstehende Persönlichkeit war, als daß sie ihn als bloßen Wegweiser im Dienste Israels hätten vorstellen können. Wohl aber stimmen v 31 32 zu Jdc 1 16 bei J^1, der den Schwiegervater Moses als einen Schech der Keniten betrachtet [2]).

---

[1]) Das bedeutet hier עינים, entsprechend einem noch gegenwärtig üblichen arabischen Sprachgebrauch, den schon Gesenius verglichen hat.

[2]) Vgl. auch oben S. 122. Nach dem Obigen stammt Ex 18 27, wo der

Zusammengesetzter Natur ist auch der Anfang von v 29. Hier stößt sich ויאמר משה mit חתן משה, das eine Rede der Israeliten vermuten läßt. Sodann ist die Bezeichnung des Schwiegervaters Moses als חבב בן רעואל המדיני חתן משה offenbar nicht einheitlich. Das חבב בן ר׳ kann nicht aus J^2 stammen, bei dem der Schwiegervater Jethro heißt (vgl. S. 122). Dagegen wird המדיני dem J^2 gehören, weil J^1 Jos 1 16 vgl. 4 11 von קיני redet. Allerdings wohnte der Schwiegervater Moses auch nach J^1 ursprünglich in Midian (Ex 4 19), aber daneben ist bei ihm קיני verständlich, weil Chobab aus Midian ausgewandert war.

Auch 10 33^a und v 33^b rühren von verschiedenen Händen her, wie das doppelte דרך שלשת ימים zeigt. Vermutlich stammt v 33^a aus J^1, wofür seine Ähnlichkeit mit Ex 15 22 spricht. Seine Fortsetzung findet er vielleicht in 11 1. Dagegen kann v 33^b aus J^2 oder E stammen. Indessen bezog sich hier דרך ש׳ י׳ nicht auf die Lade, als ob die Lade in einem Abstand von drei Tagemärschen dem Heere vorausgezogen wäre, sondern auf das ganze Heer. Jüngerer Zusatz ist ברית, das auch dem E nicht zugetraut werden kann. Denn wenn E auch von der Lade vielleicht eine andere Vorstellung hatte als J^1 und J^2, so ist doch das Heiligtum, das nach Ex 33 7-11 die Nähe Gottes vermittelt, offenbar kein Gesetzesbehälter. Auch wurden bei E die von Mose zerbrochenen Gesetzestafeln schwerlich später wiederhergestellt. Unsicher ist die Herkunft des nicht einheitlichen v 34, der in LXX hinter v 36 steht. Im vorliegenden Wortlaut drückt er die Vorstellung von 9 17 ff. RP aus, aber auch bei E ist die Wolke über Israel zu denken (vgl. S. 171). Liegt hier E zugrunde, dann stammt v 33^b aus J^2. Älteren Ursprungs sind auch v 35 36, die aus J^2 oder E stammen können.

Das Urteil über 11 1-3 hängt von der Analyse von 11 4-34 ab, die auf drei Quellen zurückgehen. Zunächst ist hier die in v 14 16 17 24^b—30 steckende Erzählung von der Inspiration der 70 Ältesten dem übrigen Zusammenhang fremd. Denn daß die beamteten (v 16 זקני העם ושטריו) Ältesten mit dem Geiste ausgerüstet werden — wobei sie zeitweilig auch in prophetische Ekstase geraten (Jes 11 1 ff. 1 Sam 10 11-13) —, ist freilich für Mose eine Erleichterung seiner Aufgabe, steht aber in keiner Beziehung zu dem Mangel an Fleisch, über den das Volk sich v 4—10 beklagt, und dem Mose v 11—13 abhelfen möchte. Auch verlangt Mose v 11 12 nicht nach Erleichterung durch Menschen, sondern durch Jahve selbst, was Jahve eben durch die Sendung von Wachteln gewährt. Auf Interpolation kann sodann die Erzählung von der Inspiration der Ältesten nicht be-

---

Schwiegervater Moses das israelitische Lager vor dem Bundesschluß verläßt, aus E. Nach J^1 und J^2 war er beim Bundesschluß zugegen, und nach J^1 zog er nachher mit Israel weiter, nach J^2 ging er nach Hause. Daß J^2 die Thora in Israel von dem Schwiegervater Moses herleitet, hat zur Voraussetzung, daß das von Jethro vertretene Priestertum Midians wegen seiner Thora berühmt war. Dann konnte er aber nicht erzählen, daß dies Priestertum mit Israel nach Palästina übergesiedelt sei.

ruhen, sie ist offenbar quellenhaft und aus E herzuleiten, weil sie völlig mit Ex 33 7-11 übereinstimmt (vgl. v 16 17 24b 25 28). Der Wunsch Moses, daß das ganze Volk inspiriert sein möchte (v 29), ist auch durchaus verständlich bei einem Autor, der nach Jesaja schreibt. Die Übereinstimmung, die im Ausdruck zwischen dieser Erzählung und Ex 18 besteht (vgl. v 14 כי כבד ממני mit Ex 18 18, und v 17 ונשאו אתך mit Ex 18 22), beruht entweder auf Identität des Verfassers oder auf Abhängigkeit, je nachdem jene Parallelen dem E oder dem J^2 gehören. In Dt 1 9-18 ist die Erzählung neben Ex 18 benutzt. Vgl. Dt 1 9 mit Num 11 14, und Dt 1 15 ושטרים mit Num 11 16.

Auch der Rest von 11 4-34 ist nicht einheitlich. Auf die leidenschaftliche Klage Moses, daß Jahve, der Vater Israels, die Pflege des Volkes auf ihn abwälze (v 11—13 15), paßt nicht die Antwort Jahves, daß er das Volk mit Fleisch überfüttern wolle, bis es an der Brechruhr [1]) sterbe (v 18—20). Eine solche Drohung ist auch v 21—23 nicht vorausgesetzt, wo Mose neugierig fragt, woher denn Jahve so viel Fleisch nehmen wolle. Divergenz zeigt sich weiter darin, daß das Volk v 13 dem Mose etwas vorweint, dagegen v 20 vor Jahve weint. Dem entspricht, daß v 10 einerseits jeder an der Tür seines Zeltes weint, worüber Mose betrübt ist, und anderseits die Volksversammlung (למשפחתיו) weint, worüber Jahve zornig wird. Man hat längst bemerkt, daß in v 10 zu וישמע משה das folgende ויחר אף יי מאד keine Fortsetzung ist und die letzten Worte ihrerseits in ובעיני משה רע keine Fortsetzung finden. Wenn ferner Mose in v 11—13 15 mit dem Hinweis, daß das Volk ihm vorweine, dem Jahve erklärt, daß er die Last nicht allein tragen wolle, dann hat das Volk nach diesen Versen nicht vor Jahve geweint. Auch die Ankündigung Jahves v 18—20 ist nicht einheitlich. Man vgl. v 18 das doppelte ואכלתם, und sodann die beiden Klagen des Volkes v 18 und v 20, von denen die erstere trotz des באזני יי an Mose ergangen sein kann. Endlich ist am Schluß der Erzählung v 33 mit v 10 in Widerspruch. Dort entbrennt der Zorn Jahves erst hinterdrein, nachdem er die Wachteln gegeben hat, hier zürnt er von Anfang an.

Es liegen hier also zwei Berichte von den Wachteln vor. Zu dem einen gehören v 11—13 15 21—23, in der Hauptsache vermutlich v 18, und zumeist dann wohl auch v 4—6, zu dem anderen v 19 20. Gemischt sind beide Berichte namentlich in v 10. In dem ersteren Bericht stimmt zu J^2 die sehr freimütige Art, in der Mose v 11—13 15 21 22 zu Jahve redet, und daneben der sprachliche Ausdruck. Man vgl. v 11 15 מצא חן בעיני, v 11 למה הרעת לעבדך mit Gen 43 6 und Ex 5 22 (wo wie hier העם הזה folgt), v 13 תנה לנו בשר ונאכלה (Ex 17 2), v 15 אל אראה ברעתי (Gen 44 34), v 18 התקדשו למחר (Jos 7 13 3 5 Ex 19 22), v 23 עתה תראה (Ex 6 1). Der zweite Bericht wird dagegen aus J^1 stammen. Zu ihm werden auch v 34 35 gehören, weil der letztere Vers eine

---

[1]) Das bedeutet זרא nach dem Zusammenhang, den älteren Versionen und Sir 37 30 Hebr.

in c 12 steckende Erzählung des J^1 einleitet. Im übrigen ist aber J^2 an v 31—34 mindestens beteiligt. Man vgl. den Zorn v 33 gegen v 10 J^1 und in v 32 כל היום ההוא וכל הלילה (Ex 10 13 J^2).

Weil RE in 11 4-34 mit den Berichten des J^1 und J^2 von den Wachteln den Bericht des E von der Inspiration der Ältesten verquickt hat, so muß man vermuten, daß E von den Wachteln überhaupt nicht erzählte. Über das Manna (vgl. v 6) beklagt sich das Volk bei E 21 5. Vielleicht stammen aber aus E v 7—9, wo neben den drei Beschreibungen des Manna, denen wir in Ex 16 begegnen, eine vierte auftaucht. Ich habe schon bei Ex 16 die Vermutung ausgesprochen, daß E in Rücksicht auf die Einsetzung des Sabbaths am Sinai erst nach dem Aufbruch vom Sinai vom Manna erzählte.

Stammt v 34 aus J^1, dann gilt dasselbe von dem gleichartigen v 3 und überhaupt von v 1—3. Vgl. auch das eigenartige וישמע יי v 1 mit Gen 35 22^a und unten 12 2. Man kann dann das כמתאננים רע auf den Abzug vom Sinai beziehen, der auch bei J^1 unter unerfreulichen Umständen erfolgte. Durch וישבו v 4, das ebenfalls aus J^1 stammen wird, ist die Erzählung von den Wachteln mit 11 1-3 verbunden.

Daß c 12 aus verschiedenen Erzählungen komponiert ist, beweist eine Anzahl von Widersprüchen. In v 1 machen Mirjam und Aharon dem Mose ein Verbrechen daraus, daß er ein kuschitisches Weib geheiratet hat, in v 2 beschweren sie sich darüber, daß er allein Prophet sein wolle. Unverträglich miteinander sind auch v 4^b und v 5^b. In v 4 5^a befiehlt Jahve dem Mose, dem Aharon und der Mirjam hinaus zur Stiftshütte zu gehen. Sie gehorchen, und Jahve erscheint dort in der Wolke. Wenn es nun weiter heißt: „und Jahve rief Aharon und Mirjam, und die beiden gingen hinaus“, so meint man, Jahve befehle den beiden aus der Stiftshütte herauszutreten, an deren Eingang die Wolke stand. Aber das kann das bloße ויצאו שניהם nach dem vorhergehenden ויצאו שלשתם nicht bedeuten. Es ist ja gar nicht gesagt, daß die drei in das Zelt hineingegangen waren. Weshalb soll ferner Mose im Zelte zurückbleiben? Augenscheinlich stammt v 5^b von anderer Hand. Hier werden Aharon und Mirjam noch einmal hinaus vor das Lager beschieden. In v 6—8 redet Jahve von der einzigartigen Weise, in der er sich dem Mose offenbare. Dem Zusammenhange fremd ist hier v 7^b: „in meinem ganzen Hause ist er als treu befunden“. Unverständlich ist der erste Satz von v 10 zwischen v 9 und dem folgenden. Man müßte ihn sonst als Temporalsatz fassen und annehmen, daß die Wolke den Aharon und die Mirjam wie ein Nebel eingehüllt hätte. In v 11 bittet Aharon den Mose, er möge ihn und die Mirjam keine Strafe treffen lassen für das, was sie ihm angetan hätten. Das ist sinnlos hinter v 10, wo Mirjam bereits vom Aussatz befallen ist. Daß Mirjam allein bestraft wird, war ursprünglich vielleicht in einer besonderen Schuld Mirjams begründet, die bei der Kompilation verwischt ist. Vielleicht blieb Aharon aber auch hier wie sonst deshalb unbestraft, weil er ein Priestervater war.

Formell ist unerträglich, daß דִּבֶּר בּ in v 2 6 8a (von Gott) mit jemandem reden bedeutet, in v 1 und v 8b dagegen über jemanden übel reden. Da sich nach v 2 6 8a der Streit um Jahves Reden mit Mose dreht, so ist es völlig undenkbar, daß v 1 8b von derselben Hand geschrieben wären[1]).

Fragt man nach der Herkunft der verschiedenen Elemente, so scheidet J² von vornherein aus, weil Aharon und Mirjam bei ihm nicht vorkommen. Dagegen ist ohne Zweifel E beteiligt, weil v 4 5a und der erste Satz von v 10 genau zu Ex 33 7-11 stimmen. Bei E ist es sodann am ersten verständlich, daß Mose wegen seiner kuschitischen Frau getadelt wird. Unmöglich ist dagegen bei ihm der Vorwurf, daß Mose allein Prophet sein wollte, nachdem E in c 11 das gerade Gegenteil erzählt hat. Man muß dafür an J¹ denken, bei dem Mirjam, die Schwester Aharons, Ex 15 20 die Prophetin heißt. Ebenso stimmt zu J¹, nicht zu E, die ätiologische Erklärung der siebentägigen Einsperrung der Unreinen (vgl. Lev 14 8), auf die die Erklärung am Schluß hinauskommt.

Ich ziehe danach zu J¹ v 2 5b-7a 8 9, v 10 von והנה 1o ab, v 11a 12-15, zu E dagegen v 1 3-5a 7b 8b, den ersten Satz von v 10, und v 11b. Sprachlich kommt für E in Betracht v 1 8b דבר ב (= von jemandem übel reden wie 21 5 7), v 3 האיש משה (Ex 11 3 32 1), für J¹ vgl. man v 2 וישמע יי mit Gen 35 22a Num 11 1, sodann v 10 מצרעת כשלג mit Ex 4 6, und v 13 אַל נא (so zu sprechen) mit Gen 19 18.

Auch die ersten Worte von v 1 werden aus J¹ stammen, bei dem sie sich an 11 35b anschlossen. Ebenso muß es mit 12 16 stehen, wo aber am Schluß RP eingegriffen hat, der mit במדבר פארן auf 13 3 P (vgl. 10 12) überleitete. Ursprünglich war hier entweder Kades oder ein anderer Ort genannt. Vgl. unten S. 198f.

Num 13 14: Die Aussendung der Kundschafter nach J¹, J², E und P.

P = 13 1-17a (ohne das Verzeichnis der 12 Kundschafter), v 21 25 26a (ohne וילכו und קדשה) 32a c 14 1aα 2 (ohne כל בני ישר׳) v 5—7 10, und in ihrer Urgestalt die Abschnitte v 26—29 34—38, die indessen von der jüngsten Bearbeitung betroffen sind. Auf diese Bearbeitung gehen außerdem 14 3a 30-33, aber auch das Verzeichnis der 12 Kundschafter 13 4-16 und einiges in 13 2 3 zurück.

Nach JE entsendet Mose von Kades aus Kundschafter, die über die Natur des Landes und seine Früchte, über die Einwohner und Städte Bericht erstatten sollen. Sie kommen bis in die Gegend von

---

[1]) Anderseits zeigt sich auch hierin die Abhängigkeit des E von J¹. Vgl. auch 11 30 E ויאסף משה אל המחנה mit dem Schluß von 12 15 J¹, und ebenso 12 4b E mit 12 5b J¹.

Hebron, bringen von dort eine ungeheuer große Traube mit und erzählen, daß das Land freilich sehr fruchtbar sei und von Milch und Honig überfließe. Indessen seien die Einwohner mächtig, und die Städte fest, auch Riesen hätten sie dort gesehen. Durch diesen Bericht entmutigt, will das Volk nach Ägypten umkehren. Vergeblich wird es von Kaleb, der als der einzige von den Kundschaftern von der Übermacht Israels und Jahves überzeugt ist, zum Angriff auf das Land aufgefordert. Daraufhin erklärt Jahve, daß die ganze gegenwärtige Generation in der Wüste sterben solle. Allein Kaleb solle von ihr übrig bleiben und in das Land gelangen, und dabei solle der Grund und Boden, den er betreten habe, sein und seiner Nachkommen Eigentum werden. Über das Strafurteil betrübt, bricht das Volk trotz des Widerspruchs Moses gegen die Amalekiten und Kanaaniten auf, erleidet aber eine schwere Niederlage.

Nach P entsendet Mose aus der Wüste Paran (die nach 1 Reg 11 18 zwischen Midian und Ägypten lag) 12 Kundschafter, darunter Josua und Kaleb, um das Land zu besehen. Sie durchziehen es von der Wüste Ṣin (= Kades; vgl. 20 1) bis zur Nordgrenze und kommen nach 40 Tagen mit der verleumderischen Nachricht zurück, daß es ein Land sei, das seine Bewohner fresse. Darüber murrt die ganze Gemeinde gegen Mose und Aharon und wünscht, daß sie in Ägypten gestorben wäre oder jetzt noch in der Wüste stürbe. Vergeblich versichern Josua und Kaleb, daß das Land sehr gut sei, die Gemeinde will sie steinigen, als plötzlich die Herrlichkeit Jahves bei der Stiftshütte sichtbar wird. Jahve erklärt dem Mose und dem Aharon, daß er dem Verlangen der Gemeinde willfahren wolle: 40 Jahre soll sie in der Wüste ihre Schuld büßen, bis alle die Murrenden gestorben seien. Nur Josua und Kaleb sollen übrig bleiben, die übrigen 10 Kundschafter werden sofort vom Tode ereilt.

In JE sind hier J^1, J^2 und E nachzuweisen, die bei wesentlicher Übereinstimmung im einzelnen mehrfach voneinander abwichen. Wie es scheint, spielte der Vorgang nach den beiden Jahvisten oder einem von ihnen in Kades, nach E dagegen an einem nördlicher gelegenen Orte. Sodann erzählte dem Anschein nach nur J^2 (jedenfalls nicht J^1) von dem unglücklichen Angriff, den die Israeliten gegen Moses Befehl auf das südliche Palästina unternahmen. Ferner stammt die Vorstellung, daß eine ganze Generation von Jahve zum Sterben in der Wüste verurteilt wurde, erst von

J^2, dem E hierin folgte. Vielleicht stellten die drei älteren Quellen auch das Verhältnis, in dem Kaleb zu den Israeliten stand, in verschiedener Weise vor. Die Unsicherheit über diese und andere Fragen beruht darauf, daß diese Quellen in ihrer Gesamtheit durch RP und vorher durch die anderen Kompilatoren stark verstümmelt sind. Außerdem ist die Kompilation des RE, und später die des RP, von jüngerer Hand überarbeitet und erweitert.

Die Darstellung des P erweist sich auch hier als eine jüngere Umgestaltung der von ihm vorgefundenen Kompilation, indessen geben, wie Wellhausen[1]) hervorgehoben hat, auch J^1, J^2 und E ungeschichtlichen Vorstellungen Ausdruck. Als die israelitischen Hirten aus Ägypten entflohen, mußten sie zunächst auf der Sinaihalbinsel, aus der sie einst gekommen waren, eine Unterkunft suchen, und nach der Überlieferung fanden sie eine solche in Kades. Von da aus gelangten sie in das südliche Ostjordanland, wo sie nach der ältesten Erzählung in der Gegend von Hesbon und Ja'zer sich festsetzten. Auch das war wesentlich ein Weideland, seiner Natur nach nicht allzu verschieden von der Gegend von Kades. Erst vom Ostjordanland aus sind sie schließlich in das Westjordanland eingedrungen. Aber die Späteren stellten sich den Auszug aus Ägypten zugleich auch als den Aufbruch nach Palästina vor (Ex 3 8 J^2), in dem die Erzväter gelebt haben sollten, und zwar dachten sie dabei zunächst an das Westjordanland, das ihnen als das wahre Land der Verheißung galt. Deshalb fragten sie, weshalb die Väter nicht direkt von Kades[2]) aus in das Westjordanland eingedrungen wären. Schon J^1 gibt darauf die Antwort, daß das Volk den ihm in Kades von Jahve befohlenen Angriff nicht wagte. Vermutlich erzählte auch er schon, daß Jahve dem Volke zur Strafe für seinen Unglauben in Kades längere Zeit zu bleiben befahl, bis es von hier aus nach dem Ostjordanlande zog. Bei J^2 (und weiter bei E und P) ist dieses Strafurteil dahin verschärft, daß mit Ausnahme des Kaleb die ganze damalige Mannschaft Israels in der Wüste sterben mußte. Außerdem läßt J^2 das Volk zur Strafe für einen abermaligen Ungehorsam in der Nähe von Kades eine schwere Niederlage von den Amalekiten und Kanaaniten erleiden, über die es nach J^1 in eben jener Gegend gesiegt hatte.

---

[1]) Vgl. Composition³ S. 339.

[2]) E fragt sogar, weshalb Israel nicht von Ägypten aus durch Philistäa in das Land einzog (Ex 13 17).

Sodann war Kaleb ein kenizzitisches Geschlecht, das ursprünglich nicht zu Israel gehörte, dann aber in Juda zu einer führenden Stellung gelangte. Im Hexateuch erscheint Kaleb dagegen, wenn auch nicht überall geradezu als Israelit, so doch überall in engster Verbindung mit Israel. Schon bei J¹ ist er unter den Kundschaftern, die von Kades aus das südliche Juda durchziehen, und bekommt er später nach Moses Befehl Hebron zum Lohn für den von ihm bewiesenen Mut. Als ungeschichtlich betrachten manche nun aber auch die schon bei J¹ sich findende Angabe, daß Kaleb mit den Judäern von Norden her in das südliche Land eingedrungen sei und die Gegend von Hebron erobert habe. Auch das, meint man, sei unvereinbar mit der Tatsache, daß das Geschlecht Kaleb kenizzitischen Ursprungs war. Vielmehr müßten die Kalebiten von Süden her in ihr späteres Gebiet gelangt sein, und eben darauf sei die Erzählung von dem Kundschafter Kaleb zu deuten, der von Kades bis nach Hebron kam. Indessen ist diese Deutung als solche sehr bedenklich und obendrein überflüssig. Es besteht nämlich kein Grund zu bezweifeln, daß die Kalebiten, die schon zu Davids Zeit in engster Verbindung mit den Judäern standen, so gut wie die Keniten mit den Judäern von Norden her in ihr Gebiet gelangt sind, und die Vorstellung von dem Kundschafter Kaleb erklärt sich zur Genüge als ein Versuch, die führende Stellung zu erklären, zu der das nichtisraelitische Geschlecht Kaleb in Juda gelangte.

Daß J¹ an c 13 14 beteiligt ist, muß man von vornherein deshalb vermuten, weil die Stationen Tab'era, Kibroth-ha-ta'ava und Chaṣeroth, von denen er erzählt, ohne Zweifel zwischen dem Sinai und der Südgrenze Palästinas lagen. Später erzählte J¹, wie sich zeigen wird, auch von der Eroberung des Ostjordanlandes und Jerichos. Auch er muß deshalb einen Grund dafür angegeben haben, daß die Israeliten nicht von Süden her in das Westjordanland eindrangen. In der Tat sind c 13 in JE dreierlei Elemente zu erkennen, die auf J¹, J² und E zu verteilen sind. Drei Hände sind zunächst in 13 18-20 zu unterscheiden. Man vgl. v 18 וראיתם את הארץ מה היא, v 19 ומה הארץ וגו, v 20 ומה הארץ וגו. Dem Anschein nach gehört Einem Autor v 18 mit Ausnahme des Schlusses המעט הוא אם רב, der als Variante zum Vorhergehenden erscheint. Anschließen kann man daran v 19, abzüglich wiederum des Schlusses הבמחנים אם במבצרים, der zum Vorhergehenden nicht paßt und in v 20 seine Fortsetzung haben dürfte. Dreimal berichten sodann die Kundschafter von den Riesen, die sie gesehen hätten. In v 28 reden sie von ילידי הענק, in v 33 von הנפילים בני ענק, im letzten Satze von v 32 (der weder zu P gehört noch zwischen v 31

und v 33 an seinem Platze ist), von langen Männern. Dreifach ist auch der Zuspruch, den Kaleb 13 30 14 8 9 an das Volk richtet. Denn offenbar sind 14 8 9 nicht einheitlich. In v 9 kann ואתם וגו nicht Fortsetzung des Vorhergehenden sein. Wellhausen meinte freilich, 13 30 sei bloß aus Redaktionsrücksichten umgestellt, und v 30 ff. hätten ursprünglich bei 14 8 9 gestanden. Aber für eine solche Umstellung läßt sich kein Grund erdenken, und der in 13 30 angeschlagene Ton ist völlig verschieden von 14 8 9.

Fragt man nach dem Ursprunge der verschiedenen Elemente, so stammt 13 30, von dem v 31 33 nicht zu trennen sind, gewiß aus J¹. Hierfür spricht der im Vergleich mit 14 8 9 profane Charakter von v 30, in v 33 die Nephilim [1]) (Gen 6 4), in v 31 יכל ל (Gen 32 26). Weiter ist dann v 18 (ohne die letzten Worte) wegen des חזק (vgl. v 31) zu J¹ zu ziehen. Im übrigen ist der Bericht des J¹ verkürzt. Vor v 30 war bei ihm von einem Murren des Volkes die Rede, das Kaleb v 30 zur Ruhe verweist. Sodann ist der Bericht der Kundschafter v 27—29 nach den anderen Quellen gegeben. Aus J² stammen offenbar v 27 28. Man vgl. v 27 באנו אל — וגם (Gen 32 7), und זבת חלב ודבש (vgl. S. 116 Anm.), in v 28 ילידי הענק (Jos 15 14) [2]). Durch die ילידי הענק steht v 22 zu v 28 in Beziehung, und aus stilistischem Grunde ist auch v 20 (einschließlich der letzten Worte von v 19) zu J² zu ziehen. Vgl. ה — אם אין (Ex 17 7) und התחזק (Gen 48 2). In v 26 rühren die Worte אל אהרן — פארן und ואת כל העדה aus P her. Aber auch der Rest gehört, wenigstens zumeist, nicht dem J². Denn hier ergeht der Bericht der Kundschafter nicht wie v 27 an Mose, sondern an das ganze Volk, und ויראום את פרי הארץ ist parallel mit dem Schluß von v 27 J². Von verschiedenen Händen stammen auch die beiden Hälften von v 23. Man wird v 23ª 24 und Teile von v 26 zu E ziehen müssen. Vgl. in v 24 (der mit v 23ª zusammenhängt), das למקום ההוא קרא (Gen 21 31 35 7) und in v 26 das ebenfalls elohistische השיב דבר. Außerdem kommt der Parallelismus der Anfänge von v 22 23 in Betracht. Zu J² dürfte aber v 23ᵇ gehören (vgl. v 20 und den Schluß von v 27). In v 18—20 ist für E v 19 einschließlich der letzten Worte von v 18 übrig geblieben. Zu diesen Worten stellt sich nun v 29, der hinter v 28 J² und vor v 30 31 33 J¹ unmöglich ist, dagegen sachlich mit Jos 5 1 11 3 E übereinstimmt. Vgl. auch ארץ הנגב mit Gen 20 1 24 62 (gegen הנגב v 17 22) und על יד mit Ex 2 5.

In c 14 kann ich J¹ nicht nachweisen; wo hier in JE Kennzeichen der Quellen auftauchen, handelt es sich um J² und E. In v 1 wird ויבכו העם וגו aus J

---

[1]) Glosse ist מן הנפלים. Dagegen wird בני ענק durch בני הענק Jud 1 20 J¹ gestützt. LXX übergeht freilich beides, und Jos 15 14 ist בני הענק späte Variante bzw. Korrektur für ילידי הענק.

[2]) Jos 15 14-19 sind freilich, wie ich später zeigen werde, nur Kopie von Jdc 1 10-15, die aus J² stammen. Aber Jos 15 14 ist das ילידי הענק erhalten, das LXX auch Jdc 1 10 noch gelesen zu haben scheint.

stammen, weil ויתנו את קולם elohistisch klingt. Ob daneben ותשא כל העדה ganz dem P gehört, steht dahin. In v 2a ist wenigstens כל בני ישראל anderen Ursprungs. An J² erinnert v 3b (vgl Ex 14 12 Num 11 18), also stammt der stärkere Ausdruck v 4 vielleicht aus E. Von v 8 9 ist v 8 und wohl auch der erste Satz von v 9 dem J² zuzuweisen, wogegen der Rest von v 9 dem E gehören dürfte. Vgl. v 8 זבת חלב ודבש und in v 9 עם הארץ mit Ex 5 5 E. Hinter v 9 ist eine abermalige Weigerung des Volkes zugunsten von P (v 10) unterdrückt, und in v 11—20 hat ein Bearbeiter eingegriffen, der hier wie Ex 32 9-14 den Ernst der Lage noch stärker hervorheben wollte. Auf dieselbe Hand gehen in der vorliegenden Gestalt wohl auch v 21 22 zurück [1]), und erst in v 23—25 tritt JE wieder rein zutage. In v 23 entsteht (abgesehen von dem aus v 22a zu entnehmendem Subjekt von יראו) ein annehmbarer Zusammenhang, wenn man hinter dem Athnach nach LXX einschaltet כי אם בניהם אשר פה עמדי אשר לא ידעו טוב ורע להם אתן את הארץ [2]). Den so vervollständigten Vers muß man dem J² beilegen. Denn allein bei ihm konnte das Strafurteil so formuliert werden, unter das in diesem Wortlaut bei J¹ und E auch Josua gefallen wäre. Bei J² wird Josua vor Moses Tode nicht genannt, bei J¹ ist er schon beim Auszuge aus Ägypten ein Mann und bei E auch kein unmündiges Kind. Vgl. auch ידע טוב ורע und מנאצי mit 16 30. Auch v 25a, der

---

[1]) Wie in dem Einschub Ex 32 9-14 will Jahve hier das Volk völlig vertilgen und statt seiner den Mose zu einem großen Volke machen, er wird aber durch die Fürsprache Moses ebenso wie dort sofort zur Vergebung umgestimmt (v 19 20). Dazu paßt nicht, daß hier wie Ex 32 der Zorn gleichwohl fortbesteht, und Jahve eine schwere Strafe verhängt. In v 17 18 wird der Einschub Ex 34 6 7 zitiert. In v 21b befremdet der Ausdruck, wenn er zur Not auch dem nach Jesaja lebenden E zugetraut werden könnte. Aber in v 22 ist in זה עשר פעמים die Kompilation JE nicht notwendig vorausgesetzt. Sodann wird in v 22 das ursprüngliche Subjekt zu יראו v 23 stecken, und auch v 11—16 gehören nicht ausschließlich einem Bearbeiter an. Daß der Verfasser von Dt 1—4 ungefähr schon dasselbe las (vgl. die starken Anklänge Dt 1 30 32 33), ist dafür freilich noch kein Beweis (man vgl. dagegen Dt 9 13 14 26 mit Ex 32 9-14). Aber ähnliche Vorhaltungen wie hier v 13—16 Mose macht Jos 7 7-9 bei J² und E Josua dem Jahve. In v 14 hat man mehrfach den Eindruck einer Kompilation. Die über Israel schwebende Wolke kann aus E stammen (vgl. S. 171), der hier von der Gegenwart, die Wolkensäule aus J², der hier vom Auszug aus Ägypten redete. Zur Pest v 12 vgl. man Ex 9 14-16, die sehr wohl dem J² gehören können, und zu dem גוי גדול ועצום die ebenfalls vielleicht aus J² stammende Stelle Gen 18 18.

[2]) Sicher ist, daß der Verfasser von Dt 1 39 etwas Derartiges in Num 14 las, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß LXX diese Worte aus Dt 1 nach Num 14 zurückversetzt und dafür einen so ausgezeichnet passenden Platz gefunden hätte. Mit ὅσοι οὐκ οἴδασιν ἀγαθὸν οὐδὲ κακόν, πᾶς νεώτερος ἄπειρος hat LXX אשר לא ידעו טוב ורע doppelt übersetzt.

zwischen v 24 und v 25^b zusammenhangslos dasteht und in בעמק verderbt ist, wird dem J^2 gehören. Denn einerseits ist er unvereinbar mit 13 29 E und anderseits stimmt er mit v 43 45, die, wie sich zeigen wird, aus J^2 herzuleiten sind. Dagegen wird v 24 von E stammen. Außer dem geistlichen Charakter der Worte kommt dafür in Betracht, daß hier (wie Dt 1 36 Jos 14 6) Jahve dem Kaleb das Leben und den Besitz von Hebron zuschwört, wogegen nach J^1 (Jdc 1 20) und wohl auch noch nach J^2 (vgl. Jos 14 9) Mose ihm Hebron verheißen hatte. An v 24 kann man v 25^b anschließen, wo דרך ים סוף an 21 4 Ex 13 18 E erinnert.

Auf v 25 folgten nach Dt 1 40 41 in JE v 39—45. Diese dem Anschein nach einheitlichen Verse erzählen von einem unglücklichen Kampfe mit den Amalekiten und Kanaaniten, den das Volk in verspäteter Reue unternahm. Außer der Bezeichnung der Feinde als העמלקי והכנעני v 43 45 entscheidet hier gegen E der Umstand, daß die Lade v 44 mitten im Lager ist. An J^1 ist deshalb nicht zu denken, weil er Ex 17 8-16 von einem glücklichen Kampfe mit den Amalekiten, die er übrigens עמלק nennt, und 21 1-3 von einem Siege über die Kanaaniten bei eben diesem Horma erzählt. Zu J^2, der somit übrig bleibt, stimmt dagegen die Ausdrucksweise. Vgl. v 40 44 עלה אל ראש ההר (Ex 34 2 19 20), v 40 המקום אשר אמר יי (10 29), v 41 עבר את פי יי (22 18 24 13). Endlich entspricht es der Art des J^2, daß v 45 der Name Horma lediglich andeutend erklärt wird. 21 1-3 entsteht der Name bei J^1 noch einmal. Es ist aber auch beachtenswert, daß J^2 jenen Sieg über die Kanaaniten, dem freilich ein Verlust vorausging, und zugleich den Sieg über die Amalekiten, von dem J^1 berichtete, in eine Niederlage verwandelt hat.

J^1, J^2 und E sind von den Kompilatoren stark verstümmelt. Gänzlich unterdrückt ist der Anfang ihrer Erzählungen. Nach Dt 1 22 sandte Mose die Kundschafter auf Verlangen des Volkes aus (vgl. dazu 13 26^b E), und nach Dt 1 23 waren es 12 Kundschafter, was vermutlich auch schon in JE zu lesen war (vgl. die 12 Männer bei J^2 und E Jos 3 4). Verloren sind sodann die Angaben der drei Quellen über das Verhältnis, in dem der Kundschafter Kaleb zu Israel stand. Nach Jdc 1 20 J^1, wo die Judäer ihm Hebron geben, hat J^1 ihn gewiß ausdrücklich als den Kenizziten bezeichnet. Geradezu als Israeliten hat ihn dagegen wohl E betrachtet, bei dem Jahve ihn 14 24 seinen Knecht nennt [1]). Sodann möchte ich annehmen, daß das Volk sich bei J^1 und E dem Befehl Jahves, nunmehr von einem Angriff auf das südliche Juda abzustehen, ohne weiteres unterwarf. Fraglich ist weiter die Örtlichkeit, an der die Kundschaftergeschichte nach diesen drei Quellen spielte. Nach 13 26 (vgl. 32 8 Dt 1 19 2 14 9 23 Jos 14 7) wurden die Kundschafter von

---

[1]) Er heißt der Kenizzit noch Jos 14 6 14, wo vielleicht beidemal J^2 zugrunde liegt, und danach Num 32 12. Ebenso nennt J^2 seinen Bruder Othniel Jdc 1 13 ben Kenaz; vgl. Jos 15 17 und weiter Jdc 3 9 11. E kann ihn auch wegen Gen 15 19 nicht wohl als Kenizziten bezeichnet haben.

Kades aus entsandt. Hierzu stimmt aber nicht 14 25b, der dem Anschein nach zu E gehört. Da nämlich Israel bei E (wie bei J^1 und J^2) späterhin in Kades wohnt (vgl. S. 156 f.), so kann v 25b unter המדבר nicht die Wüste südlich von Kades, sondern nur die von Kades selbst verstanden werden. Dann ist aber v 25b an einem nördlicher gelegenen Ort gesprochen. Eher läßt sich mit 13 26 die Angabe 14 45 J^2 reimen, nach der die nordwärts vordringenden Israeliten bis nach Horma zurückgeschlagen werden. Denn dies Horma lag wohl nicht, was man gewöhnlich annimmt, weit nördlich von Kades, sondern eher nahe dabei (vgl. unten S. 216). Also kann קדשה 13 26 aus J^2 stammen, bei dem Israel dann nach Aussendung der Kundschafter einfach in Kades blieb. Andernfalls müßte man an J^1 denken. Schließlich war auch in JE wie in P (v 34) schon von den vierzig Jahren der Wüstenzeit die Rede (vgl. Am 2 10 5 25 Dt 2 7 14 8 2 4). Aber bei J^1 wurde noch nicht die ganze damalige Generation zum Sterben in der Wüste verurteilt, vielmehr mußte bei diesem Autor Israel nur auf einen Angriff auf das südliche Palästina verzichten. Denn in der Abschiedsrede Josuas Jos 24 wird nur bei E zwischen den aus Ägypten ausgezogenen Vätern und den in Palästina eingezogenen Söhnen unterschieden, nicht aber bei J^1. Hieraus begreift sich's aber auch, weshalb J^1 in Num 14 nicht nachzuweisen ist.

Daß 14 30-33 nicht wie ihre Umgebung von P stammen, hat Wellhausen gesehen, daß sie der letzten Bearbeitung angehören, hat Kuenen erkannt. Diese Verse sind zwischen v 26—29 und v 34—38 nicht nur entbehrlich, sondern störend (vgl. v 30 mit v 28 29). Dabei hängen v 30 32, wo אתם beidemal im Gegensatze zu וטפכם v 31 steht, unlöslich mit v 31 zusammen. Von diesen Versen ist sodann v 33 kaum zu trennen, der wenigstens in seinem vorliegenden Wortlaut von anderer Hand stammt als v 34. Vgl. ונשאו את זנותיכם mit תשאו עונתיכם. Die Sprache von v 30—33 ist teils die des P, teils die der jüngsten Bearbeitung. Vgl. v 30 נשאתי את ידי mit Ex 6 8 Dt 32 40, und v 33 das ezechielische זנות im Sinne von Sünde überhaupt. Inhaltlich heben sich v 30—33 von v 28 29 34 namentlich dadurch ab, daß sie von den Vätern die Kinder unterscheiden, die freilich 40 Jahre lang die Schuld der Väter büßen, dann aber in das Land kommen sollen. Gegen das Alter von v 31, der durch Dt 1 39 (vgl. dort LXX) nicht als aus JE stammend erwiesen wird, spricht טף im Sinne von Kinder und das zuerst bei Jeremia vorkommende היה לבז. Mit v 31 fällt auch v 3a, wo נשינו eingetragen zu sein scheint, der späteren Bearbeitung anheim. Seinerseits wird v 3a durch seine Verwandtschaft mit den späten Versen 20 4 (vgl. in 14 2 3a und 20 3 4 ולמה — לו) und 32 7 (ולמה) verdächtigt. Die Reihenfolge „Kaleb und Josua" v 30 beruht auf Ausgleichung von JE (Kaleb) mit P (Josua und Kaleb). Sie findet sich noch an den ebenfalls späten Stellen 26 65 32 12.

Überarbeitet sind, wie Wellhausen mit Recht bemerkt, auch v 26—29. Vgl. v 28 die bei P befremdlichen Ausdrücke חי אני (vgl. v 21) und נאם יי (sonst im Hexateuch nur Gen 22 16 E). In v 29 sind die Worte וכל פקדיכם—ומעלה, die sich übrigens in den Satz nicht fügen, eine Interpolation, weil P in seiner

Urgestalt keine Volkszählung kennt. Ich rechne zur Bearbeitung auch v 27a. Vgl. עד מתי mit עד אנה v 11 und dagegen v 27b mit Ex 16 12 P. Mit v 27a fällt v 35. Vgl. העדה הרעה הזאת, sodann den Eid Jahves, ferner das הנועדים עלי mit den sekundären Stellen 16 11 27 3. Sehr verdächtig ist endlich die Liste der Kundschafter 13 4-16, weil auch die Listen der Stammesfürsten 1 5-17 34 16-19 von später Hand stammen. In v 17 wird v 3 wieder aufgenommen, und in 14 6 scheint das Verzeichnis nicht vorausgesetzt zu sein.

Die Abweichungen des P von JE erklären sich leicht. Daß er neben und vor Kaleb den Josua zum Kundschafter macht, begreift sich schon aus Dt 1 36-38, wo übrigens v 37 38 interpoliert sind.

Num 16 1—17 26: Die Empörung Koras, Dathans und Abirams nach J², E (?) und P.

Nach J² empören sich die Rubeniten Dathan und Abiram gegen die Führerschaft Moses. Von Mose vorgefordert, weigern sie sich vor ihm zu erscheinen und kündigen ihm den Gehorsam, weil er das Volk aus dem herrlichen Ägypten in die furchtbare Wüste geführt, sein Versprechen, es in ein ebenso herrliches Land zu bringen, nicht gehalten habe, und bei alledem eine unbeschränkte Autorität beanspruche. Dem gegenüber versichert Mose dem Jahve die Uneigennützigkeit und Gerechtigkeit seiner Führerschaft. Er geht sodann mit den Ältesten zu den Zelten Dathans und Abirams und kündigt dem dort versammelten Volke an, daß die beiden Empörer samt ihren Angehörigen und ihrer Habe von der Erde verschlungen werden sollen — zum Erweis seiner göttlichen Sendung. Sofort tritt die angekündigte Katastrophe ein.

Nach P bestreitet der Laie Kora, und mit ihm 250 israelitische Männer, das alleinige Priestertum Aharons. Mose schlägt ihnen vor, die Entscheidung dem Jahve zu überlassen. Die Unzufriedenen sollen am andern Tage ein jeder mit einer brennenden Räucherpfanne vor das Heiligtum treten, dann werde sich's zeigen, ob Jahve sie zu Priestern haben wolle. Als die Empörer das tun, werden sie von Feuer, das von Jahve ausgeht, hingerafft. Am dritten Tage empört sich die Gemeinde gegen Mose und Aharon in Erbitterung über den Untergang der Volksgenossen. Da erscheint Jahve in seiner Herrlichkeit und erklärt den beiden Brüdern, daß er nunmehr die ganze Gemeinde vertilgen wolle. Auf Moses Befehl läuft indessen Aharon mit seiner Räucherpfanne unter das Volk und tut durch dies Sühnemittel dem Sterben Einhalt.

RP hat die Widersprüche zwischen JE und P zum Teil ausgeglichen. Außerdem hat ein jüngerer Bearbeiter in Zusätzen den Kora und seine Rotte in Leviten verwandelt, die unzufrieden mit den niederen Diensten im Heiligtum priesterliche Rechte in Anspruch nehmen. Dieser Bearbeiter, der sich auch anderweitig in c 16 bemerkbar macht, scheint außerdem das (andernfalls noch jüngere) Stück 17 1-5 geschrieben zu haben. Hier wird erzählt, daß auf Jahves Befehl Eleazar, der Sohn Aharons, aus den auf so furchtbare Weise geheiligten Räucherpfannen der Empörer einen kupfernen Überzug für den (Brandopfer-) Altar verfertigte — zugleich zu einem ewigen Warnungszeichen dafür, daß nur Nachkommen Aharons dem Jahve priesterlich nahen dürfen. Älteren, aber gleichfalls sekundären Ursprungs sind 17 16-26. Hier wird das Priesterrecht Levis, d. h. aber Aharons, zum Überfluß noch einmal dadurch erwiesen, daß der Stab Levis, der Aharons Namen trägt, im Unterschiede von den Stäben aller übrigen Stämme, in einer Nacht vor Jahve grünt, blüht und Früchte trägt.

Der Bericht des JE stammt in der Hauptsache ohne Zweifel aus J^2. Möglicherweise liegt ihm daneben eine zweite Quelle zugrunde, als welche dann wohl E anzusehen wäre. Daß bei J^2 Angehörige des erstgeborenen Stammes Ruben sich gegen die Führerschaft Moses auflehnen, ist leicht verständlich. Im übrigen ist der Hintergrund dieser Sage nicht zu ermitteln. Wichtig ist sodann, daß bei P hier der gesamte Klerus gegenüber den Laien als eine Einheit erscheint, und erst die jüngere Bearbeitung statt dessen einen Antagonismus der Leviten gegen die Priester eingeführt hat. Danach darf man annehmen, daß alle diejenigen Stücke des Pentateuch, in denen der Unterschied zwischen Priestern und Leviten mit Schärfe betont wird, nicht zum Grundstock des P gehören.

Daß c 16 17 von später Hand stark bearbeitet und erweitert sind, hat Kuenen erkannt. Man muß daher zunächst diese Bearbeitung ausscheiden, wenn man zu den zugrunde liegenden Quellen gelangen will. Hierbei stellt sich heraus, daß diese Bearbeitung eine mehrfache war und auch an anderen Stellen eingegriffen hat. Überhaupt wird an diesem Punkte die höchst komplizierte Natur der letzten Bearbeitung des Hexateuch in besonderem Maße deutlich.

Nach 16 1-7 (vgl. bes. v 2) empörten sich vornehme Männer aus dem ganzen Volke gegen das Priestertum Aharons. Dasselbe ist 17 6 27 28, auch in dem sekundären Stück 17 16—26 [1]), und vielleicht auch noch

---

[1]) Gegen die Zugehörigkeit dieses Stückes zu P entscheiden folgende Beob-

an der ebenfalls sekundären Stelle 27 3 vorausgesetzt. Dagegen handelte es sich nach 16 8-11 und 17 1-5 (vgl. v 5 אשר לא מזרע אהרן הוא) um einen Antagonismus d e r g e m e i n e n L e v i t e n g e g e n d i e P r i e s t e r. Diese Darstellung ist offenbar die jüngere, die andere ohne Zweifel die des P. Handelte es sich nach P aber um einen Antagonismus der Laien gegen die Priester, dann war auch Kora selbst bei P nicht der Stammvater des Levitengeschlechts von 26 58 Ex 6 21 24 (vgl. 1 Chr 9 19 31 12 6 26 1 2 Chr 20 19 und die Psalmüberschriften). Allerdings wird das 26 11 angenommen und 16 32^b durch den unbestimmten Ausdruck האדם offen gelassen. Sodann heißt Kora 16 1 בן יצהר בן קהת בן לוי. Aber 26 11 liegt offenbar eine Glosse vor, 16 32^b ist, wie sich weiter ergeben wird, redaktionellen Ursprungs, und in 16 1 ist die levitische Genealogie des Kora eingetragen. Der Interpolator von 17 16-26 hat sie schwerlich vorgefunden, sonst hätte er kaum die übrigen Stämme dem Stamme Levi gegenüberstellen können. P hat das Levitengeschlecht Kora allem Anschein nach noch nicht gekannt. Es erscheint nur an den (wie sich später zeigen wird) sekundären Stellen 26 58 Ex 6 21 24, fehlt aber in dem (wie sich ebenfalls zeigen wird) sekundären Abschnitt Num 3 $18\text{-}20^a$. Jishar, der v 1 als der Vater Koras genannt wird, erscheint an den sehr späten Stellen Num 3 19 27 Ex 6 18 21, fehlt aber noch in der ebenfalls nicht auf P zurückgehenden Aufzählung Num 26 58. Somit wird die levitische Genealogie Koras 16 1 von demselben Bearbeiter herrühren, der in v 8—11 die Aufrührer zu Leviten gemacht hat. P wird dagegen an den Stammvater des judäischen Geschlechts Kora 1 Chr 2 43 gedacht haben, mit dem das spätere Levitengeschlecht Kora allerdings wohl zusammenhing.

Mit 16 8-11 stehen zunächst v 16 17 in Beziehung (vgl. auch v 11 16 אתה וכל עדתך), in denen der Befehl von v 6 7 wiederholt wird. Schon die drei-

---

achtungen. Zunächst schließen sich 17 27 28 über v 16—26 hinweg an v 6—15 an. Sodann ist das Stück, nachdem Aharons alleiniges Priesterrecht in c 16 und 17 6-15 evident erwiesen ist, überflüssig. Ferner wird das Priestertum Aharons hier in anderer Weise begründet als bei P. Es wird nämlich daraus hergeleitet, daß Aharon den Stamm Levi vertritt. Bei P ist er dagegen suo jure Priester, er ist es längst, als die Leviten für den niederen Dienst am Heiligtum bestellt werden (Num 3 11 ff.). Im ganzen macht das Stück einen haggadischen Eindruck. Was ferner das Einzelne betrifft, so stößt sich der Stab Levis, der von Aharon freilich hergegeben wird, häßlich mit dem Wunderstabe Aharons in Ex 6 ff. P. Nicht in der Art des P ist ferner die Anlehnung an Ezechiel in בני המרי v 25. Die Stelle ist auch unvereinbar mit 20 1-13, wo P von einem Widerstreben (מרה) Moses und Aharons redete, um den Namen מריבה zu erklären (s. d.). Die נשיאים der Gemeinde (v 17 21) kommen nur an offenbar sekundären oder als sekundär verdächtigen Stellen des P vor. Auch v 25 26 haben an Ex 16 32-34 eine bedenkliche Parallele. Daß der Verfasser des Stückes in der Rotte Koras noch keine Leviten sieht, beweist nicht für seine Identität mit P, sondern beweist nur, daß die Leviten in 16 1—17 5 erst spät eingetragen sind.

malige Einführung der Rede Moses an Kora und an seine Rotte (v 5) und an Kora allein (v 8 16) kann nur aus Bearbeitung erklärt werden. Bei der dritten Einführung v 16 setzt der Bearbeiter v 12—15 (= J²), d. h. die Kompilation von JE und P, voraus. Vgl. auch המעט v 9 mit v 13.

Inhaltlich verrät sich die Interpolation von v 8—11 16 17 weiter dadurch, daß die Opposition v 11 nur gegen Aharon geht (vgl. dagegen v 3), und daß Aharon nach v 16 17 ebenfalls mit seiner Räucherpfanne vor dem Heiligtum erscheinen soll. Das ist in v 5—7 nicht gesagt und auch nicht gemeint. Der Interpolator hat aber v 16 17 geschrieben, um v 5—7 dahin zu interpretieren. Auch die Ausdrucksweise dieser Verse ist eigenartig. Fremd sind dem P v 8 שמעו נא und v 9 אלהי ישראל, und in v 10 hat הקריב einen anderen Sinn als in v 5. Sodann stimmt v 11ᵇ mit der interpolierten Stelle Ex 16 7 8. Zu v 8—11 gehört übrigens noch v 7ᵇ. Der Bearbeiter hat ihn zugesetzt, um in v 5—7ᵃ, die in Wahrheit an Laien gerichtet waren, Leviten angeredet sein zu lassen und zugleich seinen Einschub v 8—11 vorzubereiten. Er nahm dabei absichtlich das רב לכם aus v 3 in anderem Sinne auf[1]). Nicht im Stile des P ist auch der Wortlaut von v 3ᵃ (vgl. מדוע Lev 10 17, קהל יי 20 4). Wie kurz solche Reden des Volkes bei P lauteten, sieht man aus 17 6. Man vgl. dazu die Erweiterungen, die P in 14 3ᵇ 20 4 erfahren hat. Verdächtig sind auch in v 2 die Worte נשיאי עדה קראי מועד. Sie sind wohl im Blick auf 1 16-18 geschrieben, haben aber dort anderen Sinn. Zudem unterliegen 1 16-18 ihrerseits ernstem Bedenken. Allerdings müßte diese Interpolation älter sein als die Verwandlung der Rotte Koras in Leviten, aber älter als diese Verwandlung ist auch die Interpolation 17 16-26.

Auf Bearbeitung, und vermutlich auf dieselbe, gehen, wie Holzinger erkannt hat, auch v 19—22 zurück. Es ist unverständlich, daß Kora v 19 die Gemeinde gegen Mose und Aharon erst versammelt, während seine Rotte schon vor dem Heiligtum räuchert (v 18). Sodann befremdet die doppelte Erscheinung der Herrlichkeit Jahves in derselben Angelegenheit (v 19 17 7). In v 22 stimmt der Ton der Fürbitte nicht zu P, und unzutreffend reden Mose und Aharon hier von nur Einem Sünder. Dazu kommt, daß v 18 die Worte ומשה ואהרן unerträglich an das Vorige angeschlossen sind. Sie sind (ähnlich wie v 7ᵇ) von späterer Hand zugesetzt, um v 19 an sie anzuhängen. Also sind v 19—22 eine Verdoppelung von 17 6 ff. (vgl. v 21 mit 17 10), deren Urheber die in Wahrheit selbstverständliche Anwesenheit der Gemeinde (v 24) erklären und zugleich tadeln will.

---

[1]) Wellhausen nahm an, v 7ᵇ habe ursprünglich in v 3 gestanden, wo בני לוי Anrede an Mose und Aharon gewesen sei. Von dort habe der Interpolator die Worte an den Schluß von v 7 versetzt, dabei aber das bloße רב לכם in v 3 stehen lassen. Mir erscheint diese Erklärung als zu gewagt. Ich glaube vielmehr, daß der Interpolator das רב לכם von v 3 in v 7 absichtlich auf die Empörer retorquiert. Genau so verfährt er mit dem המעט von v 13 in v 9. Vgl. auch das weiterhin über v 18 Bemerkte.

Der ebenfalls vom Interpolator stammende Abschnitt 17 1-5 steht überdies im Widerspruch mit Ex 27 2 38 2, wonach der Altar längst einen kupfernen Überzug hatte. Bemerkenswert ist aber, daß auch dieser späte Bearbeiter den Rauchaltar noch nicht zu kennen scheint (vgl. v 3 4 das bloße המזבח).

Von dem nunmehr übrigen Rest 16 1 2 (teilw.) 3^a 4-7^a 12-15 18 (ohne die beiden letzten Worte) 23-32^a 33-35 17 6-15 27 28 gehören zu JE 16 1 2 (teilw.) 12-15 25 26 27^b-32^a 33 34, und zu P 16 1 2 (teilw.) 3^a 4 7^a 18 23 24 27^a 35 17 6-15 27 28. Abgesehen von allgemein sachlichen Gründen ergibt sich die Notwendigkeit dieser Scheidung daraus, daß bald von Dathan und Abiram (16 12-14), bald von Kora und seiner Rotte (16 5-7) die Rede ist, daß ein Teil der Empörer in die Erde versinkt (v 31—34), ein anderer durch Feuer umkommt (v 35). Evident ist die Unmöglichkeit des Übergangs von v 18—24 (bzw. v 18 23 24) auf v 25 ff. Dort ist Kora mit seiner Rotte vor dem Heiligtum beim Räuchern begriffen, hier geht Mose infolge der Weigerung Dathans und Abirams, vor ihm zu erscheinen (v 12—14), zu den Zelten der Empörer. Erst als diese umgekommen sind, trifft die vor der Stiftshütte Stehenden die Strafe (v 35). Sodann ist Dt 11 6 nur von Dathan und Abiram, nicht von Kora, die Rede, wogegen Num 26 9-11 die gegenwärtige Komposition von Num 16 vorausgesetzt ist.

In 16 1-3 ist der Wortlaut der Quellen sonderbar durcheinander geschoben. P lautete etwa ויקח קרח בן ... אנשים מבני ישראל חמשים ומאתים ויקהלו וגו. Auch LXX (ἐλάλησε leg. ἐκάλεσε) las wohl ויקח. JE lautete etwa ודתן ואבירם בני אליאב בן ראובן אנשי שם וַיָּקֻמוּ וגו. Die Worte ואון בן פלת sind vielleicht in bloßes בן פלוא zu ändern, das nach 26 5 Gen 46 9 von RP oder einem Späteren eingesetzt wurde (vgl. sonst v 12 Dt 11 6). In v 24 und v 27, wo LXX das דתן ואבירם beide Mal übergeht, stand in P bloßes לַמִּשְׁכָּן oder לְמִשְׁכַּן יהוה. Denn nach P muß Kora mit seiner Rotte vor der Stiftshütte umgekommen sein, die auch allein mit משכן bezeichnet sein kann (vgl. 17 28). Aber RP oder ein noch Späterer (vgl. den Samaritaner zu 26 10) wollte den Kora in dieser Beziehung mit Dathan und Abiram zusammenfassen. Deshalb wurde v 35 der Name Koras getilgt, und v 32^b (vgl. dort das רכוש) eingeschoben, der neben v 33 וכל אשר להם unmöglich ist (vgl. auch v 32^a 33^a mit v 30). Auf Einfluß aus P beruht v 26 העדה (statt העם).

Daß in JE hier J^2 zugrunde liegt, leidet keinen Zweifel. In v 13 14 wird mit ארץ זבת חלב ודבש ausdrücklich Bezug genommen auf Ex 3 8 17 J^2. Sodann vgl. man v 12 14 עלה (Gen 46 31), v 15 ויחר למשה, v 26 ואל תגעו בכל אשר וגו (Gen 3 3), נספה ב (Gen 19 15 17), v 28 בזאת תדעון כי (Ex 7 17 Jos 3 10), מלבי (24 13), v 30 ופצתה האדמה את פיה (Gen 4 11), ירד שאלה (Gen 37 35 u. ö.). Einige Unebenheiten legen indessen die Frage nahe, ob nicht neben J^2 eine zweite Quelle für JE anzunehmen ist. Allerdings ist v 31^b schwerlich Variante zum ersten Satz von v 32, und ebenso ist in v 33 das ותכס עליהם הארץ wohl zu ertragen. Die Abundanz des Aus-

drucks erklärt sich beidemal aus der Außerordentlichkeit des Vorgangs. Vgl. auch v 31b 32a הארץ — האדמה mit v 30 האדמה. Dublette ist aber in v 27 וטפם neben ונשיהם ובניהם, und befremdlich ist v 2 ויקמו לפני משה. Danach sollte man meinen, daß die Empörer dem Mose ins Angesicht aufsagten. Aber nach v 12-15 hielten sie sich von ihm fern. Im Blick auf diese Erscheinungen erscheint es auch zweifelhaft, ob ואון v 1 ein bloßer Schreibfehler ist. Liegt hier in der Tat eine weitere Quelle vor, so müßte man wohl an E denken, weil J¹ am Sinai von einer Empörung des Volkes erzählte. Dem E, der das Priesterrecht Levis hervorhebt (Ex 32 26-29), wäre auch schon zuzutrauen, daß er hier Ähnliches erzählte wie P. Er könnte das אל תפן אל מנחתם geschrieben haben, das v 15 in den Zusammenhang des J² eingetragen ist. Indessen können diese Worte auch ein harmonistischer Einschub sein, durch den Dathan und Abiram an dem Räuchern beteiligt werden sollten.

Im ganzen vgl. Kuenen, Theol. Tijdschr. 1878 139 ff. und 1890 37 f.; Wellhausen, Composition³ 340 ff.

Num 20 1-13: M i r j a m s T o d , d a s M e r î b a - W a s s e r v o n K a d e s , M o s e s u n d A h a r o n s S ü n d e u n d S t r a f e nach E, J¹, P und RP.

E: In Kades starb Mirjam und wurde dort begraben.

J¹: In Kades zankte (ריב) das Volk mit Mose wegen Wassermangels, worauf Mose nach Jahves Befehl mit dem Stabe Wasser aus dem Felsen schlug.

P: In der Wüste Ṣin (= der Wüste von Kades) empörte sich die Gemeinde gegen Mose und Aharon wegen Wassermangels. Auf das Gebet der Brüder vor der Stiftshütte erschien Jahve und befahl ihnen, durch ihr Wort dem Felsen Wasser zu entlocken. Hierbei widerstrebten (מְרִיבָה = מְרִי בָהּ) die beiden dem göttlichen Befehl, indem sie vor der Gemeinde ihren Zweifel an der Möglichkeit des Wunders erklärten. Jahve gab darauf (so muß man annehmen) ohne ihre Vermittlung der Gemeinde Wasser aus dem Felsen. Dann verurteilte er nunmehr auch den Mose und den Aharon wegen ihres Widerstrebens zum Tode in der Wüste.

Abgesehen von der Kompilation, durch die J¹ und P mit einander verquickt wurden, ist der Wortlaut der beiden Quellen durch den letzten Bearbeiter stark alteriert. Dieser hat namentlich in dem Bericht des P die Widerspenstigkeit Moses und Aharons, von der P, wie anderweitig feststeht, hier redete, teils abgeschwächt, teils unkenntlich gemacht, und dafür im Anschluß an J¹ eine Widerspenstigkeit des Volkes eingesetzt.

In v 1 stammen die Worte וישב bis zum Schluß aller Wahrscheinlichkeit nach aus E. Hierfür spricht ihr genauer Parallelismus mit Dt 10 6, wo von Aharons Tod und Begräbnis und der Nachfolge Eleazars erzählt wird. Dt 10 6 7 sind aber dem E zuzuweisen, weil sie mit 21 10-20 E und mit Jos 24 33 E in Beziehung stehen. Nur E redet ausdrücklich von dem Priester Aharon. Dazu kommt, daß er überall von den Gräbern der Helden und Heldinnen berichtet. Gegen J^2 entscheidet, daß er Aharon und Mirjam überall zu ignorieren scheint, gegen J^1, daß seine nachfolgende Erzählung vom Meribawasser sich an die Nachricht von v 1 schlecht anschließen würde. Man müßte die umgekehrte Reihenfolge postulieren, wenn die Nachricht von v 1 ihm gehörte. Denn Mirjam ist gewiß gegen das Ende der Wüstenzeit, also auch gegen das Ende des Aufenthalts in Kades (vgl. S. 156 f.) gestorben, das Wasserwunder in Kades ist aber am Anfang des dortigen Aufenthalts zu denken. Übrigens ist וישב העם בקדש als Temporalsatz zu verstehen.

Zu J^1 ziehe ich v 3^a, v 5 (leg. העליתָנו), in v 8 קח את המטה und v 8^b (ohne die vier letzten Worte), v 9 (ohne מלפני יי), v 11 (ohne פעמים und die beiden letzten Worte). Schließlich wird J^1 den Namen Meriba aus der Erzählung hergeleitet haben, aber v 13 rührt, wenigstens in dem vorliegenden Wortlaut, schon deshalb nicht von ihm her, weil danach das Volk mit Jahve zankte (vgl. dagegen v 3^a). Diese Erzählung ist einerseits eine Variante zu Ex 17 2-7 E, wonach Mose am Horeb mit seinem Stabe Wasser aus dem Felsen schlug, anderseits eine Variante zu Ex 17 2-7 J^2, wonach Jahve in Massa und Meriba Wasser aus dem Felsen gab. Mit dieser Erzählung deckt sie sich bezüglich der Örtlichkeit, mit jener bezüglich des Hergangs. Danach kann sie weder von J^2 noch von E stammen. Sie ist vielmehr von J^1 herzuleiten, bei dem Mose wie bei E mit dem Stabe Wunder tut (vgl. S. 118 147). Bezüglich des sprachlichen Ausdrucks kommt dafür das bloße המטה v 8 9 und וירם v 11 in Betracht (vgl. S. 131). Vgl. auch v 5 ומים אין mit Gen 2 5. Die z. T. wörtliche Übereinstimmung von v 3^a 5 fin. mit Ex 17 1^b 2 init. J^2 und der Anklang von v 5 an 21 5 E und andere Stellen beruhen auf Nachahmung des älteren Autors durch die jüngeren.

Zu P ziehe ich v 2 3^b 6 7, in v 8 והקהל — במימיו, v 10 und v 12 in ihrer Urgestalt. Daß P hier von einer Versündigung der beiden Brüder redete, sieht man aus v 12, deutlicher aber aus v 24 P על אשר מריתם את פי למי מריבה und 27 14 P כאשר מריתם פי, was in der redaktionellen Wiederholung Dt 32 51 in על אשר מעלתם בי abgewandelt ist. Ohne Zweifel hat ursprünglich auch in v 12 bei P für לא האמנתם בי להקדישני gestanden מריתם את פי. Künstelnd ersetzte P damit die älteren Erklärungen von Meriba (aus ריב) durch eine andere (מְרִי בָה = die Quelle, an der ein Widerstreben vorfiel).

In v 12 hat also ein Bearbeiter durch das לא האמנתם בי die Sünde Moses und Aharons abgeschwächt. In derselben Tendenz hat er hier auch den Wortlaut des Strafurteils abgemildert. Denn wie v 24 Dt 32 52 stand auch hier ursprünglich gewiß לא תָבאו, das er in לא תביאו את הקהל הזה

verwandelte. Indessen hat dieser Bearbeiter in v 1—13 sich noch manche andere Eingriffe erlaubt. Deutlich ist das zunächst aus dem Parallelismus von v 13 mit 27 14, der ebenfalls überarbeitet ist. Sinnlos im Munde Jahves und offenbar eingetragen ist 27 14b הם מי מריבת קדש מדבר צן. Eingetragen sind aber in 27 14 auch die Worte במריבת העדה, die den Namen wiederum von einem ריב der Gemeinde herleiten. Hierzu stimmt nun in seiner vorliegenden Gestalt 20 13, der in teilweiser Anlehnung an v 3a J1 von einem ריב der Israeliten (aber mit Jahve statt mit Mose) redet. Gewiß war in 20 13 27 14 dieselbe Hand tätig, d. h., wie 27 14 im Zusammenhang des P so hat auch 20 13 ein Bearbeiter eingegriffen, und zwar derselbe, der in v 12 zu erkennen ist. In v 12 hat er die Schuld der Brüder abgeschwächt, in v 13 hat er sie auf das Volk abgeschoben.

Völlig unbegreiflich ist sodann nach dem vorliegenden Text, worin die Sünde Moses und Aharons nach P eigentlich bestand. Man hat wohl mit Recht vermutet, daß sie in v 10b steckt [1]). In vollem Widerspruch mit P, aber auch mit J1, werden hier die Israeliten als הַמֹּרִים angeredet, womit abermals die Schuld von den Brüdern auf das Volk abgeschoben wird. Das Verfahren des Bearbeiters ist dabei ähnlich dem, das in 16 7 9 (vgl. S. 203) zu beobachten ist. Dazu kommt, daß das vorhergehende שמעו נא (LXX beidemal frei: (εἰσ)ακούσατέ μου) sich auch 16 8 in der Bearbeitung findet. Beseitigt man demnach die Worte שמעו נא המרים, dann ist der Rest von v 10b Ausdruck des Zweifels der Brüder und ihres Ungehorsams gegen Jahve. Auf v 10b (in seiner Urgestalt) wird bei P (entsprechend dem v 11 des J1 unmittelbar gefolgt sein, daß der Felsen nunmehr von selbst Wasser gab, Jahve aber den Brüdern das Urteil sprach (v 12). In v 11 hat der Bearbeiter wohl das sonderbare פעמים eingefügt, um so die von ihm beseitigte Schuld der Brüder in gelindester Form wiederherzustellen.

Mit alledem sind aber die Eingriffe des Bearbeiters noch nicht erschöpft. In v 9 hat er מלפני יי eingeschaltet, weil er an den hier ganz unmöglichen Stab Aharons von 17 25 26 dachte. Sodann rührt von ihm v 4 her, der weder mit v 3b P noch mit v 5 J1 gleichen Ursprungs ist. Unerträglich ist v 4 vor v 5, in seiner zweiten Hälfte ist er aber auch unvereinbar mit v 3b. Voreilig hat man deshalb hier drei Quellen angenommen. Denn unschwer ist in v 4 derselbe redselige Interpolator zu erkennen, der 14 3a schrieb und hier wie dort dem לו וגו des P (v 3 14 2) einen Satz mit ולמה beifügte. Vgl. auch das Verhältnis von 32 7, wo derselbe Interpolator am Wort ist, mit 32 6. Hier wollte er durch seinen Zusatz die in der Tat ungleichartigen Reden von v 3b und v 5 zu einander in Beziehung setzen. Vgl. ferner קהל יי mit v 16 3, wo die betreffenden Worte ebenfalls interpoliert zu sein scheinen, und sodann das allen Quellen des Hexateuch fremde בעיר. Gewiß hat der Bearbeiter auch v 8 את העדה ואת בעירם und v 11 העדה ובעירם in den Wortlaut des J1 eingetragen, womit die Eintragung von העדה 16 26 zu vergleichen ist.

[1]) Auch der Dichter von Ps 106 33 (ויבטא בשפתיו) empfand so.

Im vorstehenden habe ich an 20 1-13 eine tief einschneidende Kritik geübt, ich glaube dabei aber nicht gewaltsam verfahren, sondern einen gewiesenen Weg gegangen zu sein. Es würde allerdings um die Analyse der hexateuchischen Erzählung schlimm stehen, wenn die letzte Bearbeitung den Wortlaut und den Sinn der Quellen an vielen Stellen so stark alteriert hätte, wie das hier anzunehmen ist. Daß der letzte Bearbeiter hier in solchem Maße eingegriffen hat, begreift sich indessen aus dem großen Interesse, das die spätere Zeit naturgemäß an diesem Abschnitt nahm. Daß er die Schuld von Mose und Aharon auf das Volk abschob, war natürlich, weil er die Kompilation J^1P vor sich hatte, deren Widersprüche er zugunsten der Heiligen ausglich [1]. Daneben hat er freilich, wie auch sonst oft, den Wortlaut seiner Vorlage auch da mehrfach abgeändert und erweitert, wo es sich um gleichgültigere Dinge handelte.

Bei der Datierung v 1 fehlt die Jahresangabe. Man erwartet das 40. Jahr, weil die Verurteilung Moses und Aharons erst kurz vor ihrem Tode ausgesprochen sein darf, und die Erzählung vom Tode Aharons in der Tat schon v 22—29 folgt. Die Angabe ist entweder zufällig ausgefallen oder in Rücksicht auf das Mißverhältnis zwischen Num 10 10—19 22 und Num 20—Dt 34 (= 38 Jahre : 1 Jahr) von einem Späteren getilgt oder, was ich für das Wahrscheinlichste halte, sie ist aus dieser Rücksicht von dem Urheber der Chronologie des Hexateuch nicht ausgefüllt. Vgl. S. 11.

Das Verhältnis der Quellen in Num. 10 29—20 13.

Die im vorstehenden untersuchten Erzählungen von Num 10—20 füllen die nahezu 40 Jahre, von denen sie handeln sollen, in sehr ungenügender Weise aus. Das wird vollends deutlich, wenn man sie auf ihre Quellen verteilt.

	J^1	J^2	E	P
10 29-32	*Sinai:* Chobab zieht mit Israel.	*Sinai:* Jethro kehrt in seine Heimat zurück.		
11 1-3	*Tab'era.*			
11 4-34	*Kibroth-ha-ta'ava:* Die Wachteln.	Die Wachteln.	Das Manna(?). Prophetische Begeisterung der 70 Ältesten.	

[1]) Bei J^1 wurde das Volk wegen seines Zankens mit Mose schwerlich bestraft. Auch in Ex 15—17 geschieht ihm bei J^1 J^2 E P kein Leid, wenn es wegen Mangels an Wasser und Brot murrt.

	J[1]	J[2]	E	P
12	*Chaṣeroth:* Mirjam und Aharon bestreiten Moses oberste prophetische Autorität.		Mirjam und Aharon tadeln Moses Ehe.	
13 14	*Kades:* Die Kundschafter.	Die Kundschafter. Niederlage bei *Ḥorma.*	Die Kundschafter.	*Wüste Paran:* Die Kundschafter.
16		(*Kades*): Dathan und Abiram bestreiten die prophetische Autorität Moses.		Der Laie Kora bestreitet das alleinige Priestertum Aharons.
20 1-13	Das Wasser von *Meriba.*		*Kades:* Mirjams Tod.	*Wüste Ṣin:* Das Wasser von *Meriba.* Mose und Aharon werden zum Tode in der Wüste verurteilt.
21 1-3	Sieg bei *Ḥorma.*			

Auch hier stammen die Erzählungsstoffe durchweg von J[1], die Späteren haben das von ihm Gebotene teils übernommen, teils reduziert, teils abgewandelt [1]). Einen geschichtlichen Hintergrund hat allein die Erzählung von Chobab. Zumeist sind die Erzählungen aus Namenserklärungen entsponnen, so die von Tabʿera, Kibroth hata'ava, Chaṣeroth, Meriba, und so auch die nachher zu besprechende Erzählung des J[1] von Ḥorma 21 1-3. Dabei handeln sie von der Ernährung des Volkes in der Wüste und seiner göttlichen Leitung durch Mose und die Ältesten, Themata, die, wenn auch zum Teil in anderer Art, schon Ex 15—18 behandelt sind. Die Kundschaftergeschichte, das Hauptstück, will die Stellung Kalebs innerhalb

[1]) Die Erzählung vom Meribawasser haben J[2] und E vor den Aufenthalt am Sinai verlegt, umgekehrt scheint E die Erzählung vom Manna von da hierher verlegt zu haben.

des Stammes Juda aufklären, namentlich aber erklären, weshalb Israel vom Ostjordanlande aus in Palästina eindrang. Die Erzählungen von den Empörungen gegen Mose und Aharon bringen die Vorstellungen der Späteren von der Autorität dieser Gottesmänner und von ihrem gegenseitigen Verhältnis zum Ausdruck. Für die Eigenart der Quellen ist dabei charakteristisch, daß nach J^1 Mirjam und Aharon sich gegen die oberste prophetische Autorität Moses auflehnen, nach J^2 Dathan und Abiram seine prophetische Autorität überhaupt bestreiten, nach E dagegen Mose die Inspiration des ganzen Volkes wünscht und auch von ihm unabhängige Propheten gern anerkennt, daß ferner bei E Mirjam und Aharon vergeblich die Ehe Moses mit einer fremden Frau und damit das Priesterrecht seiner Nachkommen anfechten, und nach P endlich der Laie Kora seinen Angriff auf das alleinige Priesterrecht Aharons mit dem Tode büßt. Um das Priesterrecht handelt es sich im Grunde freilich auch schon Num 12 bei J^1.

18.

Israel im Ostjordanlande.

Num 20 14–25 32.

Num 20 14—22 1: Vergebliche Verhandlung mit Edom, Aharons Tod, Sieg über die Kanaaniten bei Horma, die eherne Schlange, das Itinerar von Kades bis zu Moses Grab, Eroberung des Amoritenreichs von Hesbon, Eroberung von Basan, nach J^1, J^2, E, RD und P.

Zu P gehört nur 20 22-29, wo vom Tode Aharons erzählt wird, und sodann 22 1.

Der Aufbruch nach dem Ostjordanlande erfolgte nach allen vier Quellen von Kades aus. P, der auf einen Widerstand der Heiden nicht mehr reflektiert, nahm dabei vermutlich an, daß Israel von Kades geraden Weges durch Edom und Moab nach den ʿArboth Moab, d. h. an das Ostufer des unteren Jordans, zog, wo Mose nach P seine letzten Verordnungen gab. Nach den drei übrigen Quellen konnte Israel dagegen von Kades nur auf einem weiten Umweg in das Ostjordanland gelangen, weil Edom den Durchzug verweigerte (20 14-21). Israel zieht deshalb an der Westgrenze Edoms südwärts, dann an der Ostgrenze

Edoms und Moabs nordwärts (21 10-20), und erst nördlich vom Arnon wendet er sich westwärts, um über den unteren Jordan in das Westjordanland einzudringen. Das Westjordanland erscheint auch jetzt als das eigentliche Ziel der Wanderung, und das (südliche) Ostjordanland wird nur zufällig auf dem Wege dahin erobert, weil auch der Amoritenkönig Sihon von Hesbon den Durchzug nicht gestatten will (21 21-32).

Auf Grund der späteren geschichtlich bezeugten Verhältnisse muß man annehmen, daß Israel in der Tat von der Sinaihalbinsel aus nach dem Ostjordanlande gelangt ist und dort ein bis dahin amoritisches Gebiet erobert hat. Nur war der Angriff auf dies Gebiet der wahre Zweck des Zuges, und sicher ist daneben auch, daß Israel von der Sinaihalbinsel nach dem Ostjordanlande nur gelangen konnte, wenn es damals mit seinen Verwandten, Edom und Moab, auf freundlichem Fuße stand. Die gegenteilige Darstellung, die sich auch schon in den ältesten Quellen findet, beruht auf Antedatierung der späteren Feindschaft. Auf der anderen Seite berichtete aber nicht nur E, wie man auf Grund einer sehr oberflächlichen Untersuchung des Textes behauptet hat, sondern auch J^1 und J^2 von der Eroberung des amoritischen Reiches von Hesbon.

Auszuscheiden ist zunächst 20 22-29 die Erzählung des P vom Tode Aharons auf dem Berge Hor, ferner die 21 33-35 aus Dt 3 1-3 eingeschaltete Erzählung von der Eroberung Basans, endlich die aus P stammende Angabe 22 1 von dem Lager Israels in den ʿArboth Moab. In dem dann verbleibenden Rest ist die Erzählung des E von der ehernen Schlange 21 4-9 ein Intermezzo, das die religiöse Denkweise des Verfassers in eigentümlicher Art charakterisiert.

20 14-21 wird zumeist nach J^2 von einer Gesandtschaft erzählt, die Israel von Kades aus an Edom sandte, um die Erlaubnis zum Durchzug zu erbitten. Mit bewaffneter Hand wies Edom diese Bitte ab. Neben J^2 ist deutlich eine zweite Quelle, nämlich E, benutzt, die ähnlich berichtete. Außerdem tritt aber in v 21 eine dritte Quelle, J^1, zutage, nach der Israel ebenfalls vergeblich um die Erlaubnis zum Durchzug bat. Hiermit ist die aus J^1 stammende Erzählung von einem siegreichen Kampfe Israels mit den Kanaaniten des Negeb 21 1-3 dahin zu kombinieren, daß Israel von Kades aus an die Nordwestgrenze des edomitischen Gebietes zog und hier die Bitte um freien Durchzug stellte. Von Edom abgewiesen, nahm es für einen Überfall

der Kanaaniten furchtbare Rache, ehe es nach Süden abzog. Sehr verkehrt hat man in dieser Erzählung des J^1 die Spur einer Überlieferung erkennen wollen, nach der Israel (zum Teil) von Süden her in Palästina eingedrungen wäre. In Wahrheit will J^1 hier den Namen einer nicht allzu weit von Kades gelegenen Örtlichkeit Horma erklären. Zugleich stellte er damit dem Siege über Amalek, von dem er Ex 17 8-16 erzählt, einen Sieg über die Kanaaniten des Negeb an die Seite.

Das Stationenverzeichnis 21 10-20 stammt in der Hauptsache aus E. Es schließt v 19 20 mit den letzten Stationen Israels im Ostjordanlande, wo Bileam nach J^2 E das Volk im Lager erblickte, und wo Mose starb. Es greift dort also über die v 21—32 erzählte Eroberung des Amoritenreiches von Hesbon hinaus. Es beginnt gegenwärtig v 10 mit einer Station, die nicht weit von der Südostgrenze Moabs zu suchen ist. Ursprünglich begann es aber ohne Zweifel mit Kades und griff somit in seinem Anfang über die nicht näher lokalisierte Erzählung des E von der ehernen Schlange 21 4-9 zurück. Vor v 10 fehlen also die Stationen, die an der West- und Ostgrenze Edoms lagen. Dieser Teil des Itinerars, den der Interpolator von Dt 10 6 7 noch vor sich hatte, ist von RP unterdrückt. Wie man aus Dt 10 6 7 schließen muß, geschah das zum Teil wenigstens deshalb, weil das Itinerar den Tod Aharons anderswo ansetzte als P in 20 22-29.

In dem erhaltenen Teile wird v 12—15 nachdrücklich hervorgehoben, daß das Gebiet Moabs damals im Norden nur bis an den Arnon reichte, und daß Israel das Gebiet Moabs und zunächst auch das Gebiet der Amoriten nicht betrat. In der v 21—32 folgenden Erzählung von der Eroberung des Amoritenreiches wird dementsprechend in v 24^b nach E berichtet, daß Israel das ganze Land zwischen dem Arnon und dem Jabbok, einschließlich des ostwärts an der ammonitischen Grenze gelegenen Jaʿzer, in seine Gewalt brachte. Dagegen erstreckte sich nach J^2, wie man aus v 25^a sieht, die Eroberung Israels nur auf eine Reihe von Städten jener Gegend, deren Aufzählung von der Redaktion weggelassen ist. Nach J^1 endlich, dem v 25^b und v 32 gehören, nahm Israel nur Hesbon und Jaʿzer samt ihren Tochterstädten ein. Sodann redet J^1 hier schon von der Ansiedelung Israels in den eroberten Städten. Bei J^2 und E erscheint dagegen c 22—24 das gesamte Volk noch im Kriegslager vereinigt, und erst in c 32 wird bei J^2 und E das eroberte Gebiet den Stämmen Gad und Ruben überwiesen.

Auch sonst sind in v 21—32 J[1] und J[2] neben E nachzuweisen. E redete hier gewiß wie später bei allen Kämpfen im Westjordanlande von dem Eingreifen Gottes, der zugunsten Israels die Entscheidung gab. Man muß deshalb annehmen, daß RE den Bericht des E in dieser Beziehung verkürzt hat. Von E wird aber das Lied v 27—30 herbeigezogen sein, das hier auf einen Sieg der Amoriten über die Moabiten gedeutet wird, während es in Wahrheit von einem Siege Israels über die Moabiten handeln muß und somit aus viel späterer Zeit datiert. Auf Grund dieser falschen Deutung des Liedes ist der von Mose besiegte Amoritenkönig in v 21 23 26 Sihon genannt.

Daß die Erzählung vom Tode Aharons 20 22-29 aus P stammt, bedarf keines Beweises, und dasselbe gilt von 22 1, weil allein P von den ʿArboth Moab redet. Die Richtung des Zuges, auf dem Israel nach P von Kades (vgl. v 1—13) dorthin gelangte, ergibt sich daraus, daß der Berg Hor an der israelitisch-edomitischen Grenze gelegen haben muß. Denn dahin muß, wie Wellhausen bemerkt, על גבל ארץ אדם v 23 verstanden werden. Man zieht zu P auch wohl 21 10 11a, die in ihrer Form von v 12—20 etwas abweichen. Man beruft sich auch darauf, daß in der Wiederholung Num 33 42 43 vor den hier genannten Stationen Oboth und ʿÎjê ha-ʿabarim, die nicht zu identifizieren sind, ein Phunon genannt wird, neben dem Gen 36 41 bei P Phinon erscheint, das nach dem Onomastikon im nördlichen Edom zwischen Ṣoʿar und Petra lag. Indessen fragt sich's, ob diese beiden Orte identisch sind. Sodann ist auf das (wenigstens in seiner vorliegenden Gestalt) völlig sekundäre Stück Num 33 überhaupt nichts zu bauen. Ferner weichen 21 10 11a von v 12—20 in ihrer Form kaum stärker ab als Dt 10 6 von v 7, die beide höchst wahrscheinlich derselben Quelle entstammen wie Num 21 12-20. Die etwas abweichende Form von Num 21 10 11 und Dt 10 6 erklärt sich daraus, daß vor Num 21 10 der erste Teil des Verzeichnisses von RP unterdrückt ist, und daß Dt 10 6 7 dem Verzeichnis entlehnt sind. Deshalb mußte RP den Anfang von Num 21 10, und der Interpolator von Dt 10 6 7 dort den Anfang von v 6 umgestalten. Endlich ist nicht anzunehmen, daß P hier ein Itinerar von leeren Namen gab. Er nannte allem Anschein nach nur wenige Stationen des Wüstenzuges, und nur solche, an die er bestimmte Ereignisse knüpfte, aber auch von diesen redete er öfter nur in unbestimmten Ausdrücken (vgl. S. 158) [1]. Daß er die Israeliten ohne weiteres durch das Gebiet Edoms und Moabs ziehen läßt und auch von der Besiegung des Amoritenkönigs Sihon von Hesbon wie später von der Besiegung der Kananiten im Westjordanlande allem Anschein nach mit keinem Worte redete, ist Aus-

---

[1]) Es ist auch unerlaubt, in Rücksicht auf Num 33 44 die zweite Hälfte von v 11 von der ersten zu trennen, wozu man sich im Hinblick auf Jdc 11 18 gedrängt fühlt. Umgekehrt wird man aus Jdc 11 18 schließen dürfen, daß auch v 11a aus JE stammt.

druck seines Supranaturalismus, nach dem es für das Volk Jahves auf dem Wege in sein Land keinen Widerstand geben konnte. Vorbereitet ist diese Anschauung in Dt 2 4-8 18 19, wo Edom und Moab, entgegen der Darstellung von JE, Israel den Durchzug anstandslos bewilligen.

Was 21 33-35 von der Eroberung Basans erzählt ist, wird in 22 2 ff. J²E völlig ignoriert. Da hat Israel nur die Amoriten von Hesbon besiegt und steht in der Nähe von Moab noch im Lager. Sodann hätte der Eroberung Basans, d. h. des Westabhanges des Haurangebirges, die Eroberung Gileads, d. h. des Landes zwischen dem Jabbok und dem Jarmuk, vorausgehen müssen. Aber Gilead wird hier mit Stillschweigen übergangen, wobei der Interpolator vielleicht 32 39-42 im Sinne hat. Nach J² und E wurden diese beiden Landstriche erst vom Westjordanlande aus erobert (Jos 17 14-18). Dazu kommt, daß Num 21 33-35 wörtlich mit Dt 3 1-3 übereinstimmen und augenscheinlich von dort hierher versetzt sind.

Die Erzählung von der ehernen Schlange 21 4-9 wird allgemein dem E beigelegt, dessen Sprache hier stark hervortritt. Man vgl. v 5 אלהים, v 4 דרך ים סוף (Ex 13 18), v 5 7 דבר ב (über Jemanden übel reden wie 12 1 8), v 6 עם רב (Gen 50 20), v 7 התפלל בעד (Gen 20 7). Vgl. auch v 8 עשה לך mit Ex 32 1 23. Als Judäer beurteilt E hier die eherne Schlange, die von den Judäern bis auf die Zeit des Hizkia verehrt wurde, ganz anders als das Stierbild von Bethel. Während er das Stierbild Ex 32 als den Abgott hinstellt, um dessen willen Nord-Israel unterging, deutet er die eherne Schlange hier in ein bloßes Gnadenmittel um, und zwar in ein Gnadenmittel, das für eine besondere Not der Zeit Moses von Gott verliehen war. Schwerlich will er damit einem noch bestehenden Kultus der ehernen Schlange einen für seinen Monotheismus erträglichen Sinn geben. Vielmehr scheint er ihre Zerstörung von hinten nach rechtfertigen, zugleich aber ihre frühere Verehrung entschuldigen zu wollen. Damit macht er dem religiösen Gefühl der Judäer eine bemerkenswerte Konzession. Aber auch er selbst konnte bei der Hoffnung, die er für die Zukunft Judas hegte, für die Vergangenheit Judas keine Schuld annehmen, gleichartig mit der, die Gesamtisrael durch das Stierbild auf sich geladen hatte. Der Schreiber von 2 Reg 18 4 setzt vielleicht diese Erzählung voraus, E dagegen die dort berichtete Zerstörung des Bildes. In v 4 ist מהר ההר Korrektur des RP nach 20 22-29 P, bei E stand wohl מִקָּדֵשׁ (vgl. 20 1).

Die Erzählung von der Verhandlung mit Edom 20 14-21 hat zumeist die Ausdrucksweise des J², und zwar in solchem Grade, daß das Stück in der Hauptsache aus J² stammen muß. Man vgl. v 14 וישלח משה מלאכים und כה אמר אחיך mit Gen 32 4 5, sodann כל התלאה אשר מצאתנו mit Ex 18 8b, v 16 17 21 גבול, das im Sinne von Gebiet bei E nie vorkommt, v 17 בשדה ובכרם (16 14), לא נטה ימין ושמאל (22 26). Indessen ist zunächst eine zweite Quelle neben J² anzunehmen. Es ist unverständlich, daß die Israeliten v 17 19 zweimal mit ungefähr derselben Bitte Gesandte an Edom

schicken, um beidemal dieselbe Antwort zu bekommen. Dabei ist es widersinnig, daß sie das erste Mal überhaupt kein Wasser beanspruchen, das zweite Mal dafür Bezahlung versprechen. Als Varianten erscheinen v 17 דרך המלך und v 19 במסלה, ebenso in v 20 בעם כבד und ביד חזקה. Vgl. auch v 15 das nachhinkende ולאבתינו, womit E hier wie in Jos 24 das damals lebende Geschlecht von dem aus Ägypten ausgezogenen unterscheidet. In v 16 stimmt nicht zu J², sondern zu E, das überflüssige וישלח מלאך. Denn nach E, nicht nach J², hat Jahve durch einen Engel Israel aus Ägypten geführt (vgl. S. 171). Ferner hat in v 19 אני ומקני an Ex 17 3 E seine Parallele. Das „Wir" in v 14—17 stimmt zu 10 29 Jos 17 16 J², das „Ich" in v 19 zu Ex 17 3 Jos 17 14 15 E [1]).

Eine dritte Hand ist sodann in v 21 zu erkennen. Wie auch Dillmann bemerkt hat, ist hier v 20 (= J²E) nicht vorausgesetzt. Man muß auf J¹ schließen, zumal da der Infinitiv נְתֹן nur hier und Gen 38 9 J¹ vorkommt. Daß Israel auch bei J¹ nur unter Umgehung Edoms nach dem Ostjordanlande gelangte, ist ohnedies zu vermuten. Denn nach Jos 24 9 erzählte er von einem förmlichen Angriff des Moabitenkönigs Balak auf Israel. Dann hat er aber auch das damalige Verhalten Edoms gegen Israel schwerlich als ein freundliches vorgestellt.

Aus J¹ ist auch 21 1-3 herzuleiten, wo von einem Siege erzählt wird, den Israel über die Kanaaniten des Negeb in einer Horma genannten Gegend davontrug. Zunächst muß man hier v 1 מלך ערד als Glosse tilgen, weil es weder zu dem vorhergehenden הכנעני noch zu dem nachfolgenden ישב הנגב sich fügt. Im übrigen erscheinen diese Verse als quellenhaft. In v 1 ist vorausgesetzt, daß Israel den Weg von האתרים gezogen war. Diese Örtlichkeit ist unbekannt, sie ist aber nördlich oder nordöstlich von Kades zu denken, weil Israel auf dem Wege dahin in die Nähe der Kanaaniten des Negeb kam. J² und E können von einem solchen Marsche nicht erzählt haben. Nach J² hat Israel von Kades aus die Botschaft an Edom gesandt (20 16 vgl. v 14), und als es abgewiesen war, blieb ihm nur der Abmarsch nach Süden übrig. Für E, der ausdrücklich von diesem Abmarsch erzählt (21 4), läßt sich wenigstens kein Grund ersehen, aus dem Israel sich von Kades aus (20 1) zunächst nordwärts gewandt hätte. Also weist die in v 1 gemachte Voraussetzng auf eine andere Quelle zurück, der v 1—3 entnommen sind, und man muß dafür auf J¹ schließen, zu dessen Eigenart sie nach Inhalt und Form durchaus passen. Auch die Ausdrucksweise ist jahvistisch. Vgl. v 1 3 הכנעני und v 1 הנגב. Speziell weist auf J¹ v 2 אם נתן תתן בידי

---

[1]) Man könnte meinen, aus E stamme auch der König von Edom v 14 (vgl. dag. אדום v 20), für den die Anrede v 19 eher passe als die von v 14ᵇ, wo Israel zu seinem Bruder, dem Volke von Edom, spricht. Indessen kann Mose ohne weiteres Worte Israels an Edom dem Könige von Edom auftragen. Vgl. Dt 2 17 mit v 18 19, und 2 26 mit v 27.

(Jos 24 11 Jdc 1 4). Vor 20 21 muß J^1 demnach erzählt haben, daß Israel von Kades [1]) aus nördlich oder nordöstlich an einen Punkt der edomitischen Grenze marschierte, wo es den Durchzug machen wollte, aber vergeblich um die Erlaubnis bat. Unterdessen hören die Kanaaniten des Negeb von diesem Marsch und greifen Israel an, wofür Israel furchtbare Rache nimmt. Knobel wollte freilich v 1 dahin verstehen, daß Israel auf dem Marsche an die edomitische Grenze, wo ihm der Durchzug bewilligt wäre, von den Kanaaniten des Negeb überfallen sei. Aber das וישמע כי בא י' ..., sodann der anfängliche Verlust Israels, sein Gelübde und seine Rache weisen auf einen Aufenthalt Israels hin, d. h. aber wohl auf seine Verhandlung mit Edom und die Weigerung Edoms. Also werden 21 1-3 die ursprüngliche Fortsetzung von 20 21 sein. Vollends deutlich ist, daß Israel nach 21 1 lediglich in der Nähe der Kanaaniten des Negeb passierte und seinerseits sie anfangs nicht angreifen wollte. Dann ist es aber auch nach seinem Siege über die Kanaaniten damals nicht in das südliche Juda eingedrungen, wo es vielmehr lediglich einige Städte ausmordete und für immer vertilgte. Sodann hat J^1 den Marsch von Kades nordwärts nur angenommen, um den Namen Horma zu erklären. Zugleich stellte er damit dem Siege über Amalek (Ex 17 8 ff.) einen Sieg über die Kanaaniten des Negeb an die Seite. J^2 hat dagegen 14 39-45 den Sieg bei Horma in eine Niederlage verwandelt. Das an diesen beiden Stellen gemeinte Horma wird Dt 1 44 zu Seʿîr gerechnet. Von einem anderen Horma ist bei J^1 Jdc 1 17 die Rede.

Das Stationenverzeichnis 21 10-20, von dem man v 10 11ᵃ nicht abtrennen darf (vgl. S. 213), begann in seiner ursprünglichen Gestalt jedenfalls mit Kades. Ein anderer Ausgangspunkt der Aufzählung läßt sich nicht denken. Ob man die verlorene erste Hälfte aus dem Wirrsal von Num 33 wiederherstellen kann, ist mindestens zweifelhaft. Aber ein Bruchstück von vier Stationen, das von Aharons Tod und Begräbnis in Moseroth und der Nachfolge Eleazars berichtet, ist Dt 10 6 7 durch einen Interpolator erhalten, der bei der dort v 8 9 erzählten Begründung des Priestertums anmerken wollte, daß das Priestertum von Aharon auf seinen Sohn Eleazar überging. Der Interpolator von Dt 10 6 7 hat diese Verse gewiß noch in JE [2]), und zwar hinter 21 9 und vor 21 10, gelesen. Denn einerseits ist die Form, in der die einzelnen Stationen in diesen Versen aufgezählt werden, dieselbe wie in v 10—20, und anderseits stammen v 10—20 so gut wie Dt 10 6 7

---

[1]) Von hier erfolgt der Aufbruch nach dem Ostjordanlande bei J^1 (vgl. 20 3 ff.), bei J^2 (20 14 16), bei E (vgl. 20 1) und bei P (20 22). Nur der Verfasser von Dt 1 ff. (vgl. 1 40-45 2 1 ff.) läßt auf Grund einer Kombination von 14 25ᵇ E und 13 26 J (J^1 oder J^2) Israel nach dem unglücklichen Kampfe von 14 39-45 J^2 südwärts an der edomitischen Grenze entlang ziehen, bis es zuletzt in der Gegend von Elath und ʿEṣion-Geber den Befehl erhält, nordwärts durch Edom und Moab nach dem Ostjordanlande zu marschieren (Dt 2 8).

[2]) Das ist ein wichtiger Fingerzeig für das Alter gewisser Interpolationen in Dt 1—11. Wiederholt sind Dt 10 6 7 in verkürzter Gestalt Num 33 30-33.

(vgl. S. 206) aus E. In der Bileamerzählung des E wird 22 41 23 14 als bekannt vorausgesetzt, daß Israel bei Bamoth und am Pisga lagerte. Vorausgesetzt sind damit aber 21 19 20. Sodann lehrt die Interpolation Jdc 11 12-28, wie ich früher (ZATW 1902 129-137) gezeigt habe, daß die Judäer im 7. Jahrhundert das Land nördlich vom Arnon für sich in Anspruch nahmen. Eben dieser Anspruch wird in v 10—15 mit der nachdrücklichen Behauptung erhoben, daß das Gebiet Moabs zur Zeit Moses nur bis zum Arnon reichte, Israel aber damals das Gebiet Moabs nicht betreten habe. Zum Beweise dafür wird v 14 15 ein Lied zitiert, das freilich gewiß aus späterer Zeit stammte [1]. Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang von v 16—18^{a} muß man in v 18^{a} unter שרים und נדיבי עם nach v 16 den Mose, und unter במחקק במשענתם den Stab Moses verstehen. Das ist gewiß nicht der ursprüngliche Sinn der Worte [2]. Aber E hat v 17 18^{a} vorgefunden und, daß er die Verse mißverstand, ist bei ihm nicht ohne Beispiel. Sodann ist v 18^{b} וממדבר nach LXX in ומבאר zu ändern [3].

Die Meinung Dillmanns, daß der Schluß des Itinerars, der über die Eroberung des Amoritenreichs v 21—32 hinausgreift, ursprünglich hinter v 21—32 gestanden habe, ist durch nichts zu begründen. Ebenso undenkbar ist es, daß der von RP unterdrückte Anfang vor der Erzählung von der ehernen Schlange v 4—9 gestanden hätte. Vgl. dagegen v 4, wo מהר ההר, wie schon bemerkt, von RP nach P 20 22-29 eingetragen ist.

Allerdings stammen v 10—20 nicht rein aus E. Anderen Ursprungs sind in v 20 zunächst die Worte הגיא אשר בשדה מואב. Denn E, der so stark betont, daß Moabs Nordgrenze damals der Arnon war, kann das Land gegen-

---

[1]) Schon in v 11 wird bemerkt, daß die ʿÎjê ha-ʿabārîm in der Wüste östlich von Moab lagen. Sodann sind v 13 und v 15 von den Kommentatoren nicht verstanden. In v 13 ist das von LXX nicht ausgedrückte אשר zu tilgen und zu übersetzen: „Und sie lagerten jenseits (d. h. nördlich) des Arnon in der Wüste, die ausgeht von der (damaligen) Grenze des Amoriten. Denn der Arnon war die Grenze zwischen den Amoriten und Moab“. Unterschieden wird die Wüste östlich vom amoritischen Gebiet, das Israel nach E vorerst auch nicht betrat, von der östlich von Moab (d. h. südlich vom oberen Arnon) gelegenen. In den Liederversen, die v 14 15 zum Beweise der Behauptung von v 13^{b} zitiert werden, ist v 15 zu übersetzen: „Und der Abhang der (Arnon-)Schluchten, der sich hinstreckt als der Wohnplatz von ʿÂr und sich aufstützt (vgl. נשען Gen 18 4) als die Grenze von Moab“. גבל bedeutet v 13 15 24 fin. überall Grenze im Unterschied von den jahvistischen Stellen v 22 23 20 16 17 21 (gegen Dillmann). Ich brauche kaum hervorzuheben, daß sich auch hier das Zeitalter des E verrät. So lange das Reich Israel, zu dem auch das Ostjordanland gehörte, bestand, konnte sich ein Judäer kaum in dieser Weise um die Nordgrenze Moabs bekümmern.

[2]) Ähnliche Verse finden sich noch jetzt in jener Gegend. Vgl. Musil, Kusair Amra S. 9^{b}. Wellhausen verweist auf Nakâʾid ed. Bevan 242 7.

[3]) Dt 2 26 ist ממדבר קדמות aus v 11—13 und v 23 entnommen.

über von Jericho nicht als שדה מואב bezeichnet haben. Sodann stimmt das Tal nicht zu dem Gipfel des Pisga, von dem daneben die Rede ist. Vgl. dagegen Dt 34 6 בגי בארץ מואב מול בית פעור und Dt 3 29 4 46 בגיא מול בית פעור. Vom Pe'or aus erblickt Bileam das Lager Israels 23 28 bei J[2], und von diesem Berge wird dort gesagt הנשקף על פני הישימן. Dem entspricht wörtlich v 20b, wo LXX und Samaritaner ebenfalls הנשקף haben statt des unerträglichen ונשקפה. Dem E wird von v 20 nur gehören ומבמות ראש הפסגה, der Rest dagegen aus J[2] stammen, der hier vom Pe'or redete. Auf ihn wird auch das מול בית פעור des Deuteronomiums zurückgehen, zumal da מול ihm eigentümlich ist. Nun ist der Ort, an dem Bileam Israel erblickt und segnet, notwendig der letzte Lagerplatz Israels vor seinem Übergang über den Jordan. E nennt dafür den Pisga, J[2] den Pe'or, also muß das 25 1 Jos 2 1 3 1 genannte ha-schiṭṭîm aus einer dritten Quelle, d. h. aus J[1], stammen. Daß das wirklich der Fall ist, wird sich bei Jos 3 1 zeigen.

Ohne Zweifel hat auch J[1] für den Marsch rings um Edom, den er schon annahm, eine Reihe von Stationen aufgezählt, wie er das für die Märsche von Ramses bis zum Roten Meere, von da zum Sinai und weiter nach Kades tat (vgl. S. 140 157 208 f.). RE hat aber dafür das Itinerar des E aufgenommen, weil er sich vermutlich für den Grenzstreit mit den Moabiten und Ammoniten ähnlich interessierte wie der Interpolator von Jdc 11 12-28. Sehr zweifelhaft ist dagegen, ob J[2] hier ein ausführliches Itinerar hatte, das sich auch sonst nirgendwo bei ihm nachweisen läßt. Wohl aber lehrt seine Bileamgeschichte, daß Israel bei ihm wie bei E auch Moab umging. Dasselbe ist für J[1] anzunehmen, weil die Umgehung Moabs aus geographischen Gründen mit der Umgehung Edoms gegeben war. Der nach Jos 24 9 von ihm berichtete Angriff des Königs Balak von Moab wird dort nach der Besiegung des Amoriten erwähnt, spielte also nördlich vom Arnon. Wenn dagegen bei dem Interpolator Jdc 11 17 Israel auch Moab um die Erlaubnis zum Durchzug bittet und damit abgewiesen wird, so wird der Interpolator, der das Unrecht Moabs und Ammons nachweisen will, auf Moab ausgedehnt haben, was von Edom ihm überliefert war. Umgekehrt soll Moab wie Edom nach Dt 2 4-8 18 29 den Durchzug willig gewährt haben, auf Grund des dogmatischen Postulats, daß das Volk Jahves damals nur bei solchen Völkern Widerstand finden durfte, die dafür auch gestraft waren. Aus demselben Grunde wird Dt 2 die Bileamgeschichte übergangen. Aus Haß gegen Moab wird das Dt 2 Berichtete von dem Schreiber von Dt 23 5 wiederum dahin gewandt, daß Moab die Israeliten bei ihrem Durchzug unfreundlich behandelt habe.

Die Erzählung von der Eroberung des amoritischen Reiches von Hesbon 21 21-32 soll nach der herrschenden Meinung ganz oder fast ganz auf E zurückgehn. Diese Meinung stützt sich aber lediglich darauf, daß v 21 25 26 31 32 von Amoriten die Rede ist. Man hat nämlich aus der Tatsache, daß E (im Westjordanlande) von Amoriten redet (Gen 15 16 48 22 Jos 7 7 10 5 6

12 24 15 18), J dagegen (*im Westjordanlande*) von Kanaaniten (Gen 12 6 24 3 37 38 2 50 11 Num 21 1 3 Jos 7 9 17 16), Kanaaniten und Amalekiten (Num 14 25 43 45), Kanaaniten und Pherizziten (Gen 13 7 34 30 Jdc 1 4 5) [1]), den Schluß gezogen, daß J überhaupt (*auch im Ostjordanlande*) von Amoriten nicht geredet haben könne [2]). Danach hat man dann nicht nur 21 21-32, sondern folgerecht auch 20 14-21 dem E zugesprochen und sodann auf Grund des sonstigen Sprachgebrauchs dieser beiden Stücke an einer großen Zahl von Stellen in Exodus und Numeri die Hand des E statuiert.

Es wäre nun auf alle Fälle unerlaubt, auf Grund einer einzelnen Tatsache, wie etwa der, daß alle Vorsassen der Israeliten bei J sonst nur Kanaaniten, bei E nur Amoriten hießen, über einen Bericht wie diesen hier abzuurteilen, geschweige denn von da aus über die Herkunft anderer Stücke der hexateuchischen Erzählung entscheiden zu wollen. Es handelt sich hier aber keineswegs um eine derartige Tatsache, sondern, wie oben angedeutet ist, um einen Trugschluß. Es ist allbekannt, daß die Namen כנען und כנעני ausschließlich am Westjordanlande haften. Von Kanaaniten konnte deshalb auch ein jahvistischer Autor im Ostjordanlande nicht reden. Sodann ist es selbstverständlich, daß die Namen כנעני, אמרי usw. ursprünglich wenigstens verschiedene Völker bedeuteten. Auch auf den ägyptischen Inschriften werden Kanaaniten und Amoriten unterschieden, und daß J^2 und E vielerlei Völker Palästinas unterschieden, lehren die Aufzählungen, die sie an manchen Stellen, E zuweilen (Num 13 29 Jos 5 1 11 3) sogar mit Lokalisierung der einzelnen Namen, geben. Daß diese Aufzählungen dem J^2 und dem E nicht gehörten und spätere gelehrte Erfindungen seien, ist eine völlig willkürliche Behauptung (vgl. oben S. 116) [3]).

---

[1]) Von diesen jahvistischen Stellen gehören zu J^1 Gen 12 6 38 2 Num 21 1 3, und Gen 13 7 34 30 Jdc 1 4. Außerdem redet J^1 in Jdc 1 passim von den Kanaaniten, abgesehen von v 34 35, wo Amoriten erscheinen. Zu J^2 gehören die Stellen Gen 24 3 37 50 11 Jos 7 9 17 16 und Num 14 25 43 45. Auch Gen 50 11 müssen mit הכנעני Bewohner des Westjordanlandes gemeint sein, so gut wie in dem von derselben Hand stammenden v 5 mit ארץ כנען das Westjordanland. Von da aus beobachten die Kanaaniten, bei denen Jakob bestattet wird, die Totenklage der Ägypter am Ostufer des Jordans.

[2]) So schloß E. Meyer (ZATW 1881 121 ff.) in falscher Verwertung einer Beobachtung Wellhausens und er hat dafür nur allzuviel Glauben gefunden, z. T. sogar bei Dillmann. Allein Holzinger hat Einspruch erhoben, und Wellhausen legte 21 21 ff. von vornherein dem J bei.

[3]) Man vgl. auch Jos 7 9 bei J^2 „die Kanaaniten und alle Bewohner des Landes", Jos 9 7 bei J^2 die חוי in Gibeon, Jos 17 15 bei E die פרזי und die רפאים als Vorsassen von Ostmanasse. Richtig ist nur, daß die vorisraelitischen Bewohner des Westjordanlandes bei J^1 und J^2 a potiori כנעני heißen, bei E a potiori אמרי. Der Sprachgebrauch des E ist auch der des Deuteronomiums (1 7 19 20 27 44 3 9) und der Späteren (Gen 14 7 13). Vgl. auch die Glosse 2 Sam 21 2b

Obendrein sind in 21 21-32 drei Quellen zu erkennen, die sämtlich von Amoriten in Hesbon redeten. Nach v 25^b ließ Israel sich in allen Städten des Amoriten nieder, in Hesbon und in allen seinen Tochterstädten. Von derselben Hand wird v 32 herrühren, wonach Mose auch Ja'zer und seine Tochterstädte einnahm und die dort wohnenden Amoriten austrieb. Diese Verse stammen weder von E noch von J^2, bei denen c 22—24 das gesamte Israel noch im Kriegslager vereinigt ist, und erst c 32 das bis dahin eroberte Gebiet den Stämmen Gad und Ruben zugeteilt wird. Stilistisch erinnert an J^1 v 25^b 32 בנתיה. Dieser Ausdruck findet sich, abgesehen von den späten Stellen Jos 15 45 47, im Hexateuch nur bei J^1 Num 32 42 und Jdc 1 27, von welcher letzteren Stelle Jos 17 11 16 abhängig sind (vgl. zu Jos 17) [1]). Anderen Ursprungs ist einerseits v 25^a, der eine Aufzählung der eroberten Städte voraussetzt, und anderseits v 24^b, der summarisch von der Eroberung des ganzen Landes zwischen Arnon und Jabbok einschließlich des ostwärts gelegenen Ja'zer redet. Anerkanntermaßen ist hier für עז nach LXX יעזר zu lesen. Daraus folgt aber, daß vor כי יעזר וגו einige Worte fehlen, in denen auch Ja'zer, das nicht zum ammonitischen Gebiete gehört habe, als damals erobert bezeichnet war. Diese Worte sind augenscheinlich in Rücksicht auf v 32 J^1 fortgelassen, und durch dieselbe Rücksicht wird die Auslassung des vor v 25^a fehlenden Städteverzeichnisses verursacht sein. Nun stammt v 24^b nach dem früher Bemerkten aus E [2]), v 25^a dagegen aus J^2, der vorher gewiß dieselben Städte nannte, mit deren Aufzählung er 32 3 das eroberte Gebiet beschreibt.

Im übrigen sind v 21—24^a zumeist jahvistisch und dabei aus J^1 und J^2 gemischt. Man vgl. v 22 mit 20 17 J^2. Dagegen stimmt der erste Satz von v 23, wobei נתן mit dem bloßen Infinitiv עבר zu beachten ist (vgl. dag. Ex 3 19 Num 22 13 J^2 und Gen 20 6 31 7 E), mit 20 21 J^1. Vgl. auch ויבא יהצה וילחם בישראל mit Ex 17 8 Num 21 1 J^1. Auch das לפי חרב v 24^a ist bei

---

und dazu Jos 9 15^b 17 ff. RP. Er findet sich aber auch schon Am 2 9 10 und Jes 17 9 LXX. Der Sprachgebrauch des J^1 und J^2 weist somit auch hier auf ihr höheres Alter hin. Der Wechsel des Sprachgebrauchs beruht wohl auf einer archaisierenden Neigung, nach der man die Vorsassen Israels lieber mit dem Namen der völlig untergegangenen Amoriten bezeichnete, als mit dem der (wenigstens außerhalb des israelitischen Gebietes noch bestehenden) Kanaaniten. Indessen war der Wechsel des Sprachgebrauchs nur möglich, wenn es auch im Westjordanlande Amoriten gegeben hatte. Man hat deshalb kein Recht, Jdc 1 34 35 dem J^1 abzusprechen, obwohl er sonst in Jdc 1 nur von Kanaaniten (und Pherizziten) redet.

[1]) Eine Prolepse ist v 25^b allerdings auch in J^1, bei dem es noch 25 1 heißt: und Israel saß in Schittim. Aber es fragt sich, ob J^1 an dieser Stelle Gesamtisrael im Sinne hat. Vgl. zu 32 39-42. Sodann wäre eine solche Prolepse bei J^1 durchaus erträglich. Vgl. seine Darstellung in Jdc 1.

[2]) In Betracht kommt dafür auch, daß גבול hier im Sinne von Grenze steht. Vgl. S. 217 Anm. 1.

J[1] beliebt (Gen 34 26 Ex 17 13). In v 23 sind המדברה und ויבא יהצה mit einander unvereinbar, weil die Wüste östlich von dem im Kulturlande wiedergefundenen Jahṣa liegt, und der Amorite nach Osten marschiert. Von Jahṣa, das in dem Itinerar v 10—20 fehlt, kann E nicht geredet haben. Es muß aus J[1] oder J[2] stammen. E dürfte dagegen den Kampf in die Wüste verlegt haben, um das Recht Israels ins Licht zu stellen. Im übrigen ist er an v 23 24[a] kaum beteiligt, weil er den Sieg gewiß ausdrücklich von dem Eingreifen Gottes herleitete, wie das nach Analogie seiner Berichte in Jos 8 10 11 angenommen werden muß.

Das Lied v 27—30 ist v 26 irrtümlich auf einen Sieg des Königs Sihon von Hesbon über Moab gedeutet. Denn die nach v 28 von Hesbon ausgehende Flamme, hat, wie die höhnische Aufforderung v 27 zeigt, Hesbon selbst zerstört (vgl. Jdc 9 15 20 Ez 19 14 28 18), d. h. mit der Zerstörung Hesbons nahm das Unglück Moabs seinen Anfang. Also ist auch Sihon nicht der Sieger, sondern höchstens der besiegte König von Moab, eher aber wohl ein früherer König von Moab, der Hesbon befestigt hatte. Demnach sind v 29 die Worte למלך אמרי סיחון zu streichen. Die Sieger über Moab sind dann die Israeliten, und man weiß nur nicht, ob es sich um ein Ereignis der Zeit Davids oder Omris oder Jerobeams II. handelt. Wahrscheinlicher ist aber an die Kriege Omris oder Jerobeams II. zu denken. Denn aufgenommen ist das Lied erst von E, der seine Vorstellungen (vgl. v 28[b] mit v 24[b]) vom Umfang der Eroberung Moses aus ihm wie aus den Liedversen v 14 15 begründen will. Vgl. auch das על כן v 14 26. In v 26 gibt E (wohl nicht gern) zu, daß das Land zwischen Arnon und Jabbok vor Mose einmal moabitisch gewesen ist. Aber nur kurze Zeit, meint er, habe Moab es damals besessen, und schon der erste König von Moab habe es an die Amoriten verloren. Allerdings schließt sich v 26 an v 25[b] schlecht an, aber das beruht darauf, daß v 25[b] von anderer Hand (J[1]) stammt[1]). Hat somit E den Amoritenkönig Sihon in falscher Deutung aus v 27—30 erschlossen, dann gehört ihm auch in v 21 23 das סיחון. Bei J[1] ist Jos 24 8 nur von האמרי die Rede. Der nun noch übrige v 31 wird aus J[2] stammen,

---

[1]) E. Meyer hatte deshalb kein Recht, v 26 kurzweg für eine Interpolation zu erklären (ZATW 1881 129 f.). Er meinte auch, der Interpolator von Jdc 11 12-28 scheine den Vers noch nicht zu kennen, da er sonst wohl erwähnt haben würde, daß Sihon die Moabiten verdrängt habe. Es ist im Gegenteil sehr begreiflich, daß jener Interpolator übergeht, was Num 21 26 von E zugegeben wird. Aber stillschweigend setzt er voraus, daß die Herrschaft Moabs in vorisraelitischer Zeit nördlich bis über den Arnon sich erstreckte (vgl. besonders v 26 הצלחם). Also hat er Num 21 26 gekannt. — Im ganzen folgt der Interpolator von Jdc 11 zumeist dem E, dessen Anschauung er vertritt. Aber er hatte nicht mehr E, sondern JE vor sich. Vgl. Jdc 11 18 22 גבול im Sinne von Gebiet (= Num 21 22 23 J), Jdc 11 20 Jahṣa (= Num 21 23 J[1] oder J[2]), Jdc 11 26 das doppelte ובבנותיה (= Num 21 25b 32 J[1]) Ich habe früher (ZATW 1902 129 ff.) gezeigt, daß der Interpolator von Jdc 11 12-28 dem 7. Jahrhundert angehört.

der damit seine Bileamgeschichte einleitete (vgl. dagegen 22 2 E). Es ergibt sich also, daß alle drei Quellen hier von der Eroberung eines Amoritenreichs von Hesbon erzählten. Vgl. v 25b 32 J[1], v 31 J[2], v 26 E.

Über die geschichtliche Glaubwürdigkeit von v 21—32 vgl. man Wellhausen, Composition[3] S. 342—347.

Num 22 2—24 25: Die Bileamgeschichte nach J[2] und E.

Aus Jos 24 9 muß man schließen, daß bei J[1] der König Balak von Moab, vermutlich aus Eifersucht über die Eroberung von Hesbon und Ja'zer, die Israeliten förmlich bekriegte und dabei unterlag. Bei J[2] und E ist an die Stelle des Krieges, den Balak 22 6 11 nur plant, ein religiöser Kampf getreten, der mit dem höchsten Triumph Israels endet.

J[2]: Durch den Sieg Israels über die Amoriten gerät Moab in die Besorgnis, daß Israel nunmehr alle Völker der Umgegend „wie ein Stier das Grün im Felde auflecken“ und Moab somit nur das Nachsehen haben werde. Der König Balak von Moab plant deshalb einen kriegerischen Angriff auf Israel, und um ihn vorzubereiten, will er das Volk durch den ammonitischen Seher Bileam verfluchen lassen. Durch eine Gesandtschaft ladet er den Bileam ein, zu diesem Zwecke zu ihm zu kommen, aber Bileam weigert sich, weil Jahve es ihm verbietet. Eine zweite Gesandtschaft, durch die der König dem Seher die größten Versprechungen machen läßt, hat zunächst keinen besseren Erfolg. Bileam schickt sie heim mit der Versicherung, daß er unter keinen Umständen gegen Jahves Befehl handeln könne. Indessen erklärt er, daß er den Willen Jahves weiter erkunden wolle. Als die Gesandten abgezogen sind, begibt er sich versuchsweise auf die Reise nach Moab; da tritt, zuerst für seine Eselin, dann auch für ihn selbst sichtbar, der Engel Jahves mit gezogenem Schwert ihm entgegen. Bileam will umkehren, aber der Engel befiehlt ihm, seinen Weg fortzusetzen, jedoch nur das zu sagen, was Jahve ihm auftragen werde. Auf die Nachricht vom Nahen des Sehers geht Balak ihm ungeduldig bis an die Nordgrenze seines Reiches entgegen und macht ihm Vorwürfe darüber, daß er nicht auf seine Aufforderung hin gekommen sei. Bileam erwidert ihm, daß er in allen Dingen an die Befehle Jahves gebunden sei. Nun führt Balak ihn nordwestwärts auf den Gipfel des Pe'or, von wo aus Bileam das nach Stämmen gelagerte Israel erblickt. Für sein Seherauge verwandelt sich das Lager in der Wüste in das in dem fruchtbaren Lande Kanaan wunderbar gedeihende Volk, das

durch seinen Gott stark über den Amalekitenkönig Agag triumphieren, aber auch alle seine anderen Feinde fressen wird. Unangreifbar ist es, wie ein Löwe, der seine Beute gemacht hat und den niemand wecken darf. Kein Segen kann diesem Volke nützen, kein Fluch ihm schaden. Erbittert über diesen Spruch schickt Balak den Seher nach Hause, aber im Fortgehen weissagt Bileam nunmehr in einem zweiten Spruch von David, der Moab zerschmettern, Edom (vgl. 20 14 ff.) unterwerfen und eben damit Israel zur höchsten Macht erheben wird.

E: Aus demselben Grunde und zu demselben Zwecke wie bei J^2 sendet Balak auch hier zweimal eine Gesandtschaft an Bileam, der dabei als ein Aramäer aus der Gegend des Hauran erscheint. Das erste Mal werden die Gesandten auf Gottes Befehl abgewiesen, das zweite Mal darf Bileam mit ihnen ziehen, unter der Bedingung, daß er genau den Worten Gottes nachkommt. Balak, der auch hier dem Seher bis an die Nordgrenze seines Reiches entgegengeht, begrüßt ihn mit hoher Auszeichnung, und am nächsten Morgen führt er ihn auf die Höhen von Bamoth Baal, von wo aus das Lager Israels zu übersehen ist. Balak baut dort auf Bileams Befehl sieben Altäre, auf denen Bileam für ihn je einen Farren und einen Widder opfert. Während sodann der König mit den Fürsten Moabs bei seinen Opfern stehen bleibt, streift Bileam in der Umgebung der Altäre einher, um dem durch die Opfer herbeigerufenen Gotte zu begegnen. Wirklich kommt Gott und legt ihm einen Spruch in den Mund, und der Seher verkündet ihn dem Könige, der ihn mit höchster Spannung erwartet. Zum Fluchen berufen, darf er nur segnen. Denn das in der Wüste gelagerte Volk erscheint ihm als das von den Heiden abgesonderte, das infolge dieser Absonderung sich wunderbar vermehren wird und die Gewißheit einer ewigen Zukunft hat. Höchst unzufrieden mit diesem Spruch führt Balak den Seher weiter auf die Höhe des Pisga, wo Bileam nur einen Teil des israelitischen Lagers erblicken kann, in der Hoffnung, daß ihm von da aus die Zukunft Israels weniger groß erscheinen werde, so daß er es verfluchen könnte. In derselben Weise wie vorher ruft Bileam auch hier die Gottheit herbei, aber der ihm in den Mund gelegte Spruch lautet noch herrlicher als das erste Mal. Unwiderruflich ist die von Gott gegebene Verheißung. Durch seinen Gott wird Israel nach innen und außen zum höchsten Glück gelangen. Alle Zeichenschau und Beschwörung ist gegen dies Volk ohnmächtig, Gottes Wort hat entschieden: Israel wird gegen seine Feinde aufstehen wie ein Löwe,

der sich nicht niederlegt, bis er Raub gefressen hat und das Blut Erschlagener getrunken. Hierauf verbittet Balak sich alles Weitere und entläßt den Seher.

Die beiden einander sehr ähnlichen Erzählungen sind von RE geschickt kompiliert, aber bei ihrer ziemlich vollständigen Erhaltung liegen gewisse Widersprüche am Tage, und auf Grund sprachlicher und inhaltlicher Kennzeichen läßt sich die Zerlegung in J^2 und E in der Hauptsache mit Sicherheit durchführen. In dem einleitenden Teil c 22 hat RE die beiden Quellen ineinandergearbeitet, in c 23 (E) und c 24 (J^2) hat er sie der Segenssprüche wegen hintereinander gestellt und durch die Klammern 23 27 und 23 29—24 1 verbunden. Zugleich hat er dabei die Sprüche von c 24 zu einer Steigerung der Sprüche von c 23 gemacht. In 22 4 5 7 24 20-24 finden sich Zusätze von späterer, zum Teil sehr später, Hand.

Der allgemeine Hintergrund der Bileamgeschichte ist der endlose Antagonismus, in dem die Verwandten Israels, speziell Moab, ihrem weit glücklicheren Vetter und Bruder gegenüberstanden. J^1 brachte den Antagonismus zwischen Israel und Moab in der Erzählung von Abraham und Lot Gen 13 18 19 in dem verschiedenen Schicksal der beiden Stammväter auf einen unmittelbaren Ausdruck. J^2 ist ihm dort teilweise gefolgt, aber in der Bileamgeschichte hat er dies Thema noch einmal in einer großartigen Dichtung behandelt. Das nächste Streitobjekt zwischen Israel und Moab war das einst amoritische Reich von Hesbon, das abwechselnd in israelitischem und moabitischem, später ammonitischem Besitz war und das noch nach dem Untergange des Nordreichs von den Judäern beansprucht wurde. Vielleicht ist in irgendeinem dieser Kriege auch ein berühmter Seher gegen Israel aufgeboten, der hier, wie überhaupt die Feindschaft Moabs gegen Israel, in die Zeit Moses zurückdatiert ist. Zum Schrecken des Königs von Moab, der ihn zur Verfluchung Israels herbeirief, muß der Seher segnend die zukünftige Herrlichkeit Israels weissagen.

Weil die Existenz Israels auf dem Besitze des Landes Kanaan beruht, kommt sein nationales Selbstbewußtsein darauf hinaus, daß es in der Eroberung und Behauptung des Landes allen Nebenbuhlern, speziell seinen nächsten Verwandten, Edom und Moab (24 17 18), zuvorgekommen ist und sie sogar unterworfen hat. Ausschlaggebend war dafür der Wille Jahves, der im Grunde auch hinter dem Segen des Vaters Isaak (Gen 27 bei J^2 und E), aber auch des von Jakob be-

zwungenen Gottes von Penuel (Gen 32 25-33 bei J^1) stand, wie hier hinter dem Segen des ausländischen Sehers. Immerhin war es noch für die Späteren ein unheimlicher Gedanke, daß Bileam Israel auch hätte verfluchen können (Mi 6 5 Dt 23 5 Neh 13 2).

Spezielle Parallelen hat die Bileamgeschichte noch an Gen 32 33, sofern dort bei J^1 ein Landesgott, bei J^2 und E Esau sich dem Jakob in den Weg stellt, als er das Westjordanland betreten will. Indessen war die Nebenbuhlerschaft Edoms tatsächlich von keiner großen Bedeutung gewesen, in der Genesis beruht sie zumeist auf Reflexion. Viel ernsthafter war die Gegnerschaft Moabs, das hier bei Israels Eintritt in das Westjordanland, freilich auch aus örtlichem Grunde, als der Repräsentant aller seiner Nebenbuhler und Feinde erscheint. Hierauf beruht das Pathos von Num 22—24.

Sehr merkwürdig ist auch hier die Abwandlung, die die Darstellung des J^2 durch E erfahren hat. E beseitigt das eigenmächtige Ausreisen Bileams, von dem J^2 erzählt, und damit die Gefahr der Verfluchung Israels. Sodann verspottet er die heidnische Praktik, mit der Bileam ein dem Balak günstiges Orakel zu erlangen versucht. Namentlich aber gibt er dem Segen Bileams einen höheren Inhalt. Bei J^2 redet Bileam von dem Besitz des fruchtbaren Landes, von Saul und David und ihren Siegen über Amalek, Moab und Edom. Bei E redet Bileam dagegen von der religiösen Einzigartigkeit Israels und von seiner Absonderung von den Heiden. Hierdurch ist dem Volke trotz des Untergangs Samarias, auf den 23 13 hingewiesen wird, eine wunderbare Vermehrung und eine ewige Zukunft verbürgt, und eben damit Wohlfahrt im Innern und Sieg über alle äußeren Feinde. Nach J^2 hat Israel das Höchste erreicht und ist in glücklichem und sicherem Besitz. Der Löwe hat seine Beute gefressen und sich niedergelegt (24 8 9). Nach E liegt der Triumph Israels in der Zukunft. Da soll es einmal wie ein Löwe aufstehen (23 24). Der König, von dem E 23 21 redet, könnte deshalb höchstens der Messias sein. In Wahrheit ist es aber wohl Jahve. Übrigens erscheint der fremdländische Seher auch bei E, im Unterschiede von den Späteren, durchaus noch in günstigem Lichte.

Daß die Bileamgeschichte aus verschiedenen Quellen kompiliert ist, lehrt eine Reihe von Widersprüchen. Unvereinbar sind 22 22-35a mit v 20 21. In v 22 zürnt Jahve darüber, daß Bileam sich auf die Reise begibt, und v 34 weiß Bileam selbst nicht, ob Jahve damit zufrieden ist, aber nach v 20 hat er ihm die Reise ausdrück-

lich erlaubt. Auch reist Bileam v 22 ff. offenbar allein, er hat nur seine beiden Knechte bei sich (v 22). Erst v 35^b hören wir wieder von den Gesandten Balaks, mit denen er nach v 21 ausgereist sein soll. Nachdem Bileam 23 7-10 18-24 zweimal Segen statt Fluch über Israel ausgesprochen hat, will Balak v 25 nichts weiter von ihm hören. Gleichwohl macht er v 27 ff. mit ihm noch einen Versuch, und es folgen 24 3-9 15-19 noch zwei andere Segenssprüche. Hierbei ist außerdem auffällig, daß Bileam sich in den beiden letzten Sprüchen 24 3-4 und v 15 16 mit vielen Worten vorab bekannt macht, was er in den beiden ersten Sprüchen als überflüssig unterläßt. Unerträglich sind nebeneinander 22 3^a und 3^b, unmöglich ist 22 4^b nach v 2.

Die Analyse muß in 22 2-21 zumeist stilistischen Merkmalen nachgehen. In v 2—4 stammen aus E v 2 (vgl. Ex 18 1^a) und v 3^b (vgl. קוץ 21 5 Ex 1 12). Dagegen gehören zu J^2 v 3^a (dem wohl 22 31 vorausging) und v 4^b, dann aber auch wohl v 4^a. In v 5—19 überwiegt J^2. Vgl. v 5 וישלח לקרא לו (v 37 16 12), כסה את עין הארץ (Ex 10 5), מול (Ex 18 19 34 3), v 6 הכה ב (11 33), את אשר תברך וגו (24 9 Gen 12 3 27 29), v 7^b (11 24 Gen 45 27), v 11 (vgl. v 5), v 13 nach LXX לכו אל אדניכם (Gen 24 56), מאן und לתתי להלך עמכם (wie Ex 3 19), womit v 14 מאן ב׳ הלך עמנו und wohl auch in v 12 das לא תלך עמהם (vgl. dag. v 20 E) zusammenhängt. Ferner v 16 כה אמר und der Infinitiv הלך. Von v 15 16 sind sodann v 17 18 nicht zu trennen. Vgl. auch v 17 כבד אכבדך mit v 37 J^2, und v 18 עבר את פי יי (14 41). Einfluß aus E ist namentlich v 9^a 10^a $12^{a\alpha}$ $20^{a\alpha}$ zu erkennen, wo überall אלהים auftritt, und Gott nachts zu Bileam kommt (Gen 20 3 31 24), was RE augenscheinlich erhalten wollte. Vielleicht war freilich auch bei J^2 das Zwiegespräch Bileams mit Jahve (v 10^b 11 und v 12 z. T.) ein nächtliches. Vgl. die Verschiedenheit von v 8^a לינו פה הלילה und v 19 ועתה שבו נא בזה גם אתם הלילה, womit v 8^b stimmt. An E erinnert in v 8^a והשבתי אתכם דבר (Gen 37 14 Num 13 26), und ebenso v 9^b (Gen 33 5 48 8). Also stammt v $8^{a\alpha}$ (bis פה) wie der vorhergehende v 7 möglicherweise aus J^2, wogegen v $8^{a\beta}$—10^a völlig zu E zu gehören scheinen. Dasselbe gilt von v 12, ausgenommen das vermutlich jahvistische לא תלך עמהם. Als sicher erscheint der elohistische Ursprung von v 19^a 20 und von v 21 (außer ויחבש את אתנו), wegen ihres vorhin erwähnten Widerspruchs mit v 22—35^a, die aus J^2 stammen. Unklar bleibt, in welcher Weise Bileam bei J^2 die zweite Gesandtschaft Balaks schließlich beschied. Nach den Worten von v 18 kann er kaum noch einmal den Jahve befragt haben. Vielleicht hat er die Gesandten mit den Worten v 19^b fortgeschickt. Dann erkundete er den Willen Jahves noch einmal mit dem Versuch, auf eigene Faust nach Moab zu reisen.

In v 22—35 beachte man den auf der Erde erscheinenden מלאך יי, sodann vergleiche man den Wortlaut von 29^b (Ex 5 21), v 31 ויקד וגו, v 34 נצב לקראתי (Ex 5 20 7 15). In v 35 ist wenigstens עם האנשים (vgl. v 9 20) und עם שרי בלק (vgl. v 13) von RE zur Ausgleichung mit E zugesetzt.

Was v 36—41 betrifft, so meinte Wellhausen den jedenfalls jahvistischen v 37 (vgl. auch האמנם Gen 18 13) nur unter der Annahme verstehen zu können, daß bei J^2 Bileam infolge der Erscheinung des Mal'ak umkehrte, daß er dann aber von Balak an seinem Wohnort aufgesucht wurde und nun von Jahve die Erlaubnis erhielt, mit dem Könige zu gehen. Aber die Anlage der jahvistischen Erzählung läßt für diese Annahme schwerlich Raum. Wenn Bileam dagegen nachträglich auf eigene Initiative kommt, so ist es durchaus in der Ordnung, daß der ungeduldige König, der für gute Bezahlung jeden Seher haben zu können meint, ihn fragt, weshalb er nicht auf seine (zweimalige) Sendung hin gekommen sei, und es steht nichts im Wege, v 37 in diesem Sinne zu verstehen. Dazu kommt, daß nach beiden Quellen Balak auf die Nachricht vom Kommen des Sehers dem Bileam bis an die Grenze seines Reiches entgegengegangen zu sein scheint. Denn in v 36 stammen die beiden Relativsätze „das an der Arnongrenze lag“ und „das am Ende des Gebietes lag“, deutlich von zwei Händen. Das beweist obendrein der verschiedene Gebrauch von גבול, das zuerst der Ausdrucksweise des E, und dann der des J^2 (vgl. S. 217 Anm. 1) entspricht. Dazu stimmt, daß nach E damals der Arnon die Nordgrenze Moabs war (vgl. S. 217 und dort Anm. 1). Daß Balak dem von Norden kommenden Bileam bis an die Nordgrenze seines Reiches entgegengeht, ist, abgesehen von seiner Ungeduld, darin begründet, daß Bileam das nördlich von Moab lagernde Israel mit Augen sehen muß. Die öfter aufgeworfene Frage, wie denn Balak mit Bileam trotz der israelitischen Eroberung den Gipfel des Pe'or (23 28 J^2), Bamoth Baal (22 41 E) und den Gipfel des Pisga (23 14 E) habe betreten können, erledigt sich für J^2 damit, daß J^2 nur von der Eroberung einer Reihe von Städten redete (21 25^a 32 3). Betreffs des E, bei dem Israel alles Land vom Arnon bis zum Jabbok einnahm (21 24^b), ist zu bemerken, daß es sich bei Bamoth Baal und dem Gipfel des Pisga um einsame Berghöhen handelt, und Israel noch in geschlossenem Feldlager steht. Daß aber Israel sich nicht nur bei E (vgl. 22 2) in Bamoth Baal und beim Pisga, sondern auch bei J^2 (vgl. 22 4-6) beim Pe'or als Eroberer auf nichtmoabitischem Boden, nicht aber als Gast auf moabitischem Boden befindet, leidet keinen Zweifel[1]). Zu E sind von v 36 wenigstens die Worte אל עיר מואב — ארנן zu ziehen, weil nach J^2 das Gebiet Moabs sich über 'Ir-Moab hinaus nordwärts erstreckte, sodann v 38^b (vgl. ישים אלהים בפי mit 23 5 12 16) und endlich v 40 41, weil sie c 23 (= E) vorbereiten. Der Rest wird aus J^2 stammen, so namentlich der Anfang von v 38, aber wohl auch v 39. Man muß dabei bedenken, daß Bileam aus Nordosten (aus der Ammanitis bzw. dem Hauran) kommt und dann mit Balak nach Nordwesten geht.

---

[1]) Selbstverständlich geht 22 4a auf die Eroberung von Palästina und seiner Umgebung, und הארץ 22 5 6 11 ist nicht das Land Moabs (vgl. dagegen v 5 ממלי), sondern das bis dahin amoritische Gebiet, das als ein Teil des späteren Gebietes Israels so bezeichnet wird.

Für die Zuteilung von c 23 an E und von c 24 an J^2 entscheiden zunächst inhaltliche Gründe. Die Segenssprüche 23 7-10 18—24 geben unzweideutig dem spezifisch prophetischen Monotheismus Ausdruck (v 8 19). Der erste redet sodann von der religiösen Einzigartigkeit Israels, das für sich besonders wohnt und unter die Heiden nicht gerechnet sein will (v 9). Wie zuerst bei Hosea erscheint hier הגוים im Sinne von Heiden. Die heidnische Mantik wird verspottet. Zweimal versucht Bileam mit ihren Künsten ein dem Balak günstiges Gotteswort zu erlangen. Wirklich läßt Gott sich dadurch herbeirufen, aber seine Offenbarung lautet gegenteilig, und Bileam muß dem Balak bekennen, daß nicht die heidnische Mantik, sondern das Wort Gottes die Schicksale Israels bestimmt. ,,Denn keine Zeichenschau haftet an Jakob und keine Wahrsagung an Israel. Jetzt soll über Jakob gesagt werden, und über Israel, was Gott tut“ (v 23)[1]. Für den Dichter dieser Sprüche liegt Israels Triumph in der Zukunft, für den von 24 3-9 15-19 liegt er dagegen in der Vergangenheit und Gegenwart. Deutlich ist 23 24 eine Abwandlung von 24 9^a. Dem entsprechend ist v 24 ganz allgemein von Israels Sieg über seine Feinde die Rede, nicht wie 24 7 17-19 von der Besiegung Amaleks, Moabs und Edoms. Deshalb ist v 21 mit dem Könige auch kein König der Vergangenheit (wie 24 7 17 Saul und David), überhaupt kein menschlicher König, auch nicht der König der Zukunft gemeint, sondern Gott selbst. Das verlangt der Parallelismus von יי אלהיו עמו, und neben Gott kommen für E nirgendwo menschliche Helfer in Betracht.

Wegen der hochpoetischen Form der Segenssprüche tritt in c 23 24 der Sprachgebrauch der beiden Quellen weniger hervor als in c 22. Man vgl. aber in c 23 für E v 3 יראני (Gen 41 28), v 11 מה עשית לי (Gen 20 9), v 25 גם לא — גם לא (Gen 21 26). In c 24 vgl. man für J^2 in v 2 וישא את עיניו, ferner v 9^b mit Gen 12 3 27 29, sodann v 10—14 mit 22 15-18. Im ganzen sind auch die Gottesnamen der beiden Quellen gut erhalten[2].

---

[1]) Nur das kann 23 23 bedeuten (vgl. Dillmann z. St.), dessen Echtheit nicht zu bezweifeln ist. Eingetragen ist dagegen wohl v 22 (= 24 8^a). — Der Spruch 23 7-10 umfaßt 7 Disticha (nach dem Schema 3 2 2), der von 23 18-24 dagegen 10 Disticha (4 2 2 2), der von 24 3-9 hat 12 (4×3), der von 24 15-19 hat 9 (3×3).

[2]) c 22 ist das sogar fast ausnahmslos der Fall. 22 9 10 12 20 E erscheint אלהים im Munde des Erzählers, v 38 E im Munde Bileams. In v 22—34 J^2 findet sich ständig מלאך יי, ferner v 28 J^2 יהוה im Munde des Erzählers (v 22 ist nach Samarit. LXX so zu lesen), v 13 18 19 J^2 im Munde Bileams (vgl. bes. v 18 יהוה אלהי). Auch 22 8 können die betreffenden Worte aus J^2 stammen. Ebenso erscheint in c 24 J^2 in v 6 13 יהוה im Munde Bileams, v 11 gar im Munde Balaks. Daß J^2 den Bileam diesen Gottesnamen gebrauchen läßt, begreift sich aus der Weissagung, die er ihm beilegt. Damit verträgt sich das רוח אלהים 24 2 (vgl. Gen 41 38). Stark korrigiert ist dagegen der Gottesname in c 23 E. Hier sagt v 5 16 der Erzähler יהוה, ebenso v 3 8 12 21 26 Bileam, v 17 Balak. Daneben findet sich אלהים v 4 im Munde des Erzählers. Aber der Samaritaner hat auch

Ohne Grund hat man die Einheitlichkeit von 22 41—23 26 bestritten. Die Worte 23 4 „Die sieben Altäre habe ich zugerichtet und ich habe dargebracht einen Farren und einen Widder auf jedem Altar“ sind eine Formel, mit der Bileam den durch die Opfer herbeigerufenen Gott zum Reden bringt. In 23 2 ist בלק ובלעם nach LXX als Glosse zu streichen. Vollzogen wird das Opfer naturgemäß allein durch Bileam (v 4), gleichwohl heißt es, und mit Recht, das Opfer Balaks (v 3 6 15 17), der es beschafft hat und für den es dargebracht wird. Dagegen hat Wellhausen mit Recht 23 27—24 1 (ausgenommen 23 28, der aus J^2 stammen muß) für eine harmonistische Klammer des RE erklärt. Hier soll Bileam nach zwei Fehlschlägen noch einen dritten Versuch machen, um der Gottheit dennoch einen Fluch über Israel zu entlocken. Aber v 25 26 sind Balak und Bileam mit einander fertig, und ein dritter Versuch ist hinterdrein unmöglich. Anstößig ist ferner, daß die Vorbereitung des dritten Versuchs in v 29 30 ausführlich mit den Worten von v 1 2 berichtet wird, während bei dem zweiten Versuch v 14 dieselben Dinge nur andeutend erzählt wurden. Weshalb fiele E hier in die Ausführlichkeit von v 1 2 zurück? Sodann heißt es 24 1, daß Bileam, nachdem er wiederum die Opfer dargebracht hatte, nicht wieder ausging, um der Gottheit zu begegnen (= לקראת נחשים), sondern daß er ohne weiteres seinen Blick auf die Wüste, d. h. auf Israel, richtete. In der Tat tut er das 24 2 bei J^2. Das soll nach v 1 ein Fortschritt sein, durch den Bileam sich, entsprechend der Einsicht, zu der er 23 23 gelangt ist, nunmehr tatsächlich von der heidnischen Seherpraktik von c 23 losmachte. Aber die Altäre und Opfer dienen eben dazu, die Gottheit herbeizurufen, der der Seher im Umkreis der Altäre begegnen will. Geht Bileam nun nicht mehr zu dieser Begegnung aus, dann sind die Altäre und Opfer von 23 29 30 sinnlos geworden. Also sind 23 27 29—24 1 ein verunglückter Kunstgriff, durch den der Schreiber dieser Verse c 24 J^2 als eine Steigerung an c 23 E anschließen wollte.

Ein gleichartiger Kunstgriff ist in 22 41, vermutlich ebenfalls von RE, versucht. Nach dem gegenwärtigen Wortlaut von 22 41 23 13 soll sich die Glücksverheißung Bileams für Israel auch in sofern steigern, als Bileam die beiden ersten Male nur einen Teil des Volkes sieht, beim dritten Mal 24 2 dagegen die sämtlichen Stämme. Aber bei E war die Steigerung eine umgekehrte. Erschreckt über den ersten Segensspruch Bileams, namentlich über das, was er 23 10 von der wunderbaren Vermehrung Israels sagte, führt Balak ihn 23 13 14 an einen anderen Ort, an dem er „nur einen Teil des Volkes, nicht das ganze Volk“ sehen kann, in der Hoffnung, daß ihm von da aus das zukünftige Israel kleiner erscheinen werde. Also hat Bileam bis dahin das ganze Volk gesehen, und 22 41 ist קצה nach 23 13 von einem Redaktor eingesetzt in Rücksicht auf 24 2. Wenn dagegen Dillmann

---

v 3 (vgl. v 4) richtig אלהים, und ebenso v 26 (vgl. 22 20), und wegen v 4 ist in v 16 אלהים herzustellen, wegen 22 38b E in v 5 12. Es muß dann aber auch in v 17 das Ursprüngliche sein, zumal da sogar RE (s. u.) in v 27 אלהים (neben 24 1 יהוה) hat.

23 13 die Worte אפס —— לא תראה als Zusatz des RE betrachtet, so verkennt er ihre Beziehung auf v 10. Der Nachdruck, mit dem Bileam eine wunderbare Vermehrung Israels ankündigt, ist sehr verständlich bei E, der nach dem Untergang des Nordreichs schreibt. Dann ist aber unter dem „Teil des Volkes" 23 13 eigentlich Juda gemeint, und im Grunde will E 23 18-24 sagen, daß Gott trotz des Falles von Samaria sein Wort an Juda noch wahr machen, und Juda über alle seine Feinde triumphieren werde.

An anderen Stellen haben spätere Hände eingegriffen. Nach 23 7 E ist Bileam ein Aramäer aus der Gegend des Hauran, die allein unter הררי קדם verstanden werden kann (vgl. Gen 10 30 25 6 29 1 und oben S. 24 80). Also stammt 22 5 das אל ארץ בני עמון, wie nach Samar Pesch Vulg zu lesen ist, aus J^2. Dazu stimmt, daß Bileam 22 22 ff. bei J^2 bald nach seinem Aufbruch in einer den Lesern einigermaßen bekannten Gegend zwischen Weinbergsmauern reitet, sowie, daß die Ammoniten bei J^2 nicht bedroht werden, was überhaupt sehr auffällig ist (vgl. Am 1 13-15) [1]). Dagegen ist 22 5 das פתורה אשר על הנהר (vgl. Dt 23 5 פתור ארם נהרים), wonach der Seher vom Euphrat gekommen wäre, jüngere Korrektur.

Spät sind sodann 24 20-24, in denen Bileam sehr unpassend noch einmal von Amalek redet (v 20 vgl. v 7), sodann von Kain (v 21 22 vgl. S. 30), von Assur (v 22 24) und den כִּתִּים (v 24). Als interpoliert verraten sich v 20—22 auch dadurch, daß ihr Verfasser in schlechter Nachahmung der älteren Bileamsprüche den Bileam die Amalekiten und Keniten ansehen läßt. Immerhin dürften v 20—22 älter sein als v 23 24.

Die spätere Zeit wollte dem heidnischen Seher keine echte Inspiration mehr zuerkennen. Sie stieß sich auch wohl an seiner mantischen Praktik, die E lediglich verspottet, sie erbitterte sich aber auch darüber, daß Bileam nach Möglichkeit dem Balak zu Diensten sein wollte, was E ihm noch nicht zum Vorwurf macht (Jos 24 10 vgl. Dt 23 6 Mi 6 5 Neh 13 2). Man kombinierte daher c 22—24 mit der Erzählung von c 25 dahin, daß Bileam ein böser Zauberer (vgl. Jos 13 22 הקוסם mit Num 23 23 קסם) war, der Israel zum Götzendienst und zur Unzucht mit den midianitischen Weibern verführte (Num 31 8 16 Jos 13 22). Diese Auffassung kommt 22 4 7 in den deutlich eingetragenen Worten אל זקני מדין und וזקני מדין וקסמים בידם zum Ausdruck [2]).

1) Daß schon E die Heimat Bileams aus dem ammonitischen Gebiet weiter nordwärts verlegt, erklärt sich daraus, daß zu seiner Zeit eben die Ammoniten für Israel an die Stelle Moabs getreten waren (vgl. ZATW 1902 S. 129 ff.).

2) Ganz unzureichend sind dagegen die sprachlichen Gründe, aus denen von Gall (Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope 1900) den späten Ursprung sämtlicher uns vorliegenden Bileamsprüche behauptet hat. Daß Bileam 24 4 16 den Gottesnamen שדי gebraucht, ist beachtenswert. Aber שדי findet sich auch Gen 43 14 bei J^2, und sogar schon im Segen Jakobs Gen 49 25. Daß es

Vgl. bes. Kuenen, Theol. Tijdschr. 1884 417 ff.; Wellhausen, Composition³ 347 ff.

Num 25: Unzucht und Götzendienst in Schiṭṭim nach J¹, J² und RP.

J¹: In Schiṭṭim verfällt Israel in den Kultus des Baal-Peʿor. Da befiehlt Mose den Richtern, die jedem von ihnen unterstellten Schuldigen umzubringen (v 1ᵃ 3ᵃ 5).

J²: An einem nicht genannten Ort (vermutlich beim Peʿor) treibt das Volk Unzucht mit moabitischen Weibern und wird von ihnen zum moabitischen Götzendienst verführt. Darüber erzürnt, befiehlt Jahve dem Mose alle Volkshäupter schimpflich hinzurichten (v 1ᵇ 2 3ᵇ 4).

Nach E nahm der Götzendienst Israels schon am Horeb (Ex 32) seinen Anfang, er stammte sogar schon aus Mesopotamien und hatte noch niemals aufgehört (Jos 24 2 14 15). Nach J¹ und J² entsteht er beim Einzug in Palästina. Das ist auch noch die Vorstellung Hoseas (9 10), der dabei wie J¹ von Baal Peor redet. Was sodann J¹ von der Hinrichtung der Götzendiener durch die Richter erzählt, ist gleichartig mit dem, was er auch sonst über die Entstehung von Recht und Sitte berichtet. Bei J² schreitet dagegen Mose auf Jahves Befehl gegen sämtliche Volkshäupter ein. Darin darf man wohl einen Widerschein der Ermordung Jorams, Ahazias und Athalias erblicken, die von den Propheten veranlaßt war. Sehr merkwürdig ist, daß diese Katastrophe in J² auf den Triumph des Segens Bileams folgt. Zunächst ist das freilich darin begründet, daß nach der Überlieferung der Abfall Israels für diesen Zeitpunkt feststand. Aber J² hat diese

---

sonst in der vorexilischen Literatur nicht vorkommt, ist kein Beweis gegen sein Alter. Im Gegenteil folgt sein Alter daraus, daß die Juden diesen Gottesnamen offenbar nicht mehr verstanden. Bedenklich ist auf den ersten Blick 24 16 עליון, das auch in dem lückenhaften v 4 gestanden haben wird. Vor dem Exil ist dieser Gottesname sonst nicht belegt. Daß aber J² ihn nicht gebraucht haben könne, ist zu viel behauptet. עליון ist ein hebräisches Appellativum, das nur als hebräisch bekannt ist und nach Analogie von ראשון, תחתון, תיכון für alt gelten muß. Daß es als Gottesname auch phönizisch war, ist durch das Ἐλιοῦν des Philo von Byblos nicht verbürgt. Seiner Bedeutung nach entspricht der Gottesname עליון aber viel eher dem Gottesglauben der vorprophetischen Zeit und speziell des J² (vgl. S. 128), als der prophetischen. Daß er bei den Propheten nicht vorkommt, ist deshalb nicht zu verwundern. Eher entsprach er dem älteren jüdischen Gottesglauben. — Das מלכהו 24 7 kann auf zufälliger Entstellung beruhen.

Überlieferung nicht widerwillig, sondern mit vollem Bewußtsein sich angeeignet. Er steigert das, was von J^1 über Sünde und Strafe berichtet war, und obendrein läßt er Israel nach dem höchsten Triumph über Moab von moabitischen Weibern zum Götzendienst verführt werden (vgl. Ex 34 11 12 J^2).

Späte Bearbeitung hat zunächst v 6—13 beigefügt. Hier ist von midianitischen Weibern an Stelle der moabitischen die Rede, und Pinehas, der Sohn Eleʿazars, eifert für Jahve, indem er einen israelitischen Mann samt seiner Hetäre mit dem Speer durchbohrt. Durch diese Tat macht er einem von Jahve verhängten Sterben ein Ende, dem bereits 24 000 Mann erlegen waren, und Jahve verheißt zum Lohn für seinen Eifer ihm und seinen Nachkommen ein ewiges Priestertum. Unter dem ewigen Priestertum des Pinehas versteht Sirach (45 23-26 50 24 Hebr.) sein ewiges Hohepriestertum, das in der Tat nur gemeint sein kann. Augenscheinlich wurde es schon zur Zeit dieses Nachtrags seinen Nachkommen streitig gemacht.

Noch späteren Ursprungs sind vielleicht v 14 15, wo die beiden Getöteten als ein vornehmer simeonitischer Mann und ein ebenfalls vornehmes midianitisches Weib bezeichnet und beide mit Namen genannt werden. Jedenfalls später als v 6—13 sind v 16—18, wo Jahve den Israeliten befiehlt, an den Midianiten als ihren Verführern Rache zu nehmen.

In v 1—5 sind v 4 und v 5 offenbar einander parallel. In v 4 werden alle Häupter des Volkes, (was Dillmann ohne jeden Grund zu beseitigen sucht), hingerichtet, in v 5 nur die Schuldigen. Dort wird die Strafe von Mose auf Jahves Befehl vollzogen, hier von den Richtern auf Moses Befehl. Daß hier nicht etwa in derselben Sache eine zweite Reihe von Schuldigen büßen muß, sieht man aus v 4^b, wonach durch den Tod der Volkshäupter der Zorn Jahves besänftigt sein soll. Sodann lehrt der völlige Einklang von v 3^b mit v 4^b, sowie der von v 3^a mit den Schlußworten von v 5, daß einerseits v 3^b 4, und anderseits v 3^a 5 gleichen Ursprungs sind. Nach rückwärts hat v 3^a, der von Baal Peor redet, keinen Anschluß an v 1^b 2, wo unbestimmt von dem Gott oder den Göttern der moabitischen Weiber die Rede ist. Aber auch v 1^b ist mit ויחל העם wohl nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v 1^a וישב ישראל בש'. Vielmehr fügen v 1^b 2 sich gut zu v 3^b 4, ebenso v 1^a zu v 3^a 5.

Was die Herkunft der beiden Berichte betrifft, so können v 1^b 2 3^b 4, in denen von den moabitischen Weibern die Rede ist, nicht von E stammen, der für die Zeit Moses von Moabiten nördlich vom Arnon nichts wissen will (vgl. S. 217). Ebensowenig kann ihm aber auch die in Schittim spielende Erzählung von v 1^a

3^a 5 gehören, weil bei ihm die letzte Station im Ostjordanlande nicht Schiṭṭim, sondern der Pisga ist, wie bei J^2 der Peor (vgl. S. 218). Sodann ist diese Erzählung, die von Baal Peor redet, wenn auch vielleicht nicht in derselben Form, schon dem Hosea bekannt und somit älter als E. Sie ist aber auch wohl älter als ihr Gegenstück v 1^b 2 3^b 4, wo der Abfall verallgemeinert ist und statt Moses Jahve selbst die Strafe verhängt. Man muß daher die Erzählung von Baal Peor dem J^1 beilegen, bei dem Israel in der Tat zuletzt in Schiṭṭim lagert (vgl. zu Jos 3 1). An J^2 fällt dann die Erzählung von dem moabitischen Götzendienst, und dazu stimmt, daß bei ihm 21 20 die Gegend des Peor das Gefilde Moabs heißt [1]. Die Ausdrucksweise spricht wenigstens nicht gegen J^2. Öfter findet sich bei ihm das חרה אף ב v 3^b, von den ראשי העם scheint J^2 Ex 18 25^a zu reden.

Man hat gemeint, zu v 1—5 fehle der ursprüngliche Schluß, nämlich die Ausführung der v 4 5 von Jahve bzw. Mose gegebenen Befehle, und zu v 6—19, die man dem P beilegte, fehle der Anfang. Aber die Ausführung jenes Befehls brauchte nicht ausdrücklich berichtet zu werden, und sodann wäre es ohne Beispiel, daß RP den Anfang einer Erzählung des P völlig unterdrückt hätte. In ihrer Sprache klingen v 6—19 freilich vielfach an P an, aber zugleich weichen sie, namentlich in v 10—13 (vgl. Dillmann), aber auch sonst (z. B. v 6 והנה) von ihm ab und stimmen sie zu v 1—5, von denen sie auch inhaltlich abhängen (vgl. v 18 פעור). Dem gegenüber ist die Annahme, daß hier P von RP überarbeitet sei, unzulässig, dagegen sind v 6—19 sehr wohl als eine späte Wucherung zu verstehen. Die Tat des Pinehas v 6—9 ist als eine Ausführung des Befehls von v 5, die ein Späterer vermißte, begreiflich, und das Sterben v 8 9 kann aus v 3 4 erschlossen sein. Der Artikel in המדינית v 6 steht spezialisierend. Weshalb hier und anderswo die Midianiten an Stelle der Moabiten erscheinen, bleibt unklar, einerlei, ob man das Stück von P oder von einem Interpolator herleitet. Aus den Interpolationen in 22 4 7 Jos 13 21 22 und dem notorisch späten Stück Num 31 (vgl. dort v 8 16) darf man keine Erzählung des P von Midian und Bileam konstruieren. Vgl. Kuenen Onderzoek ^{2} I 324.

Das Interesse des Verfassers von v 6—13 geht auf das ewige Priestertum des Pinehas, das er durch seinen Eifer gegen die kultische Unzucht erlangt haben soll. Daß dabei v 14 15 die Namen des israelitischen Mannes und des midianitischen Weibes genannt werden, ist nicht, wie Dillmann meint, ein Beweis für das Alter der Erzählung, sondern eher für das Gegenteil. Indessen sind v 14 15, falls in den Namen nur gelehrte Dichtung und nicht zeitgeschichtliche Polemik steckt, wohl ein noch späterer Zusatz. Freilich kehrt der Name des Weibes v 18 wieder, aber v 16—18, in denen die Erzählung von der Ausrottung der Midianiten c 31 vorbereitet wird, hängen mit v 6—13 ursprünglich nicht zusammen, wenngleich umgekehrt v 6—13

[1]) Indessen ist das, was v 1^b 2 von der kultischen Unzucht mit den moabitischen Weibern erzählt wird, noch verschieden von Ex 34 15 16, die nicht auf J^2, sondern auf RE oder RD zurückgehn.

in c 31 vorausgesetzt werden. Denn statt des dynastisch-hierarchischen Interesses, dem v 6—13 entstammen, kommt in c 31 ein ganz anderes zum Ausdruck. Es handelt sich da auch nicht einmal um die Rache an Midian, als vielmehr um ein Gesetz über die Beuteverteilung. Daraus ist es auch zu verstehen, daß dies Stück unter den letzten Verordnungen Moses steht und nicht unmittelbar auf c 25 folgt. Es hätte aber gewiß hinter c 25 seinen Platz gefunden, wenn es vom Verfasser von 25 6-13 stammte.

Num 32: Die Verleihung des Ostjordanlandes an Gad, Ruben und Halb-Manasse nach J^1, J^2, E und RP.

J^2: Gad und Ruben besitzen viel Vieh und bitten deshalb den Mose, in dem eroberten weidereichen Lande, das sie als das Land von 9 namentlich aufgezählten Städten bezeichnen, bleiben zu dürfen. Mose hält ihnen vor, wie unrecht es wäre, wenn sie hier stillsitzen wollten, während die übrigen Stämme zum Kampf in das Westjordanland hinüberzögen. Er verlangt daher von ihnen, daß sie im Dienste Jahves mit den übrigen Stämmen in das Westjordanland hinüberziehen und sich am Kampfe beteiligen sollen, bis Jahve dort seine Feinde ausgetrieben hat. Wenn sie das tun, sollen sie ihrer Schuldigkeit gegen Jahve und Israel quitt sein, im anderen Fall würden sie ihre Schuld büßen müssen. Die beiden Stämme erwidern, daß sie das Gebot Moses erfüllen wollen, unterdessen wollen sie ihre Familien und ihr Vieh in den Städten Gileads lassen. Daraufhin gibt Mose dem Josua Auftrag, ihnen das erbetene Land späterhin zu verleihen, wenn sie ihr Versprechen halten würden.

E: Gad und Ruben erbitten von Mose wegen ihres Reichtums an Vieh das eroberte Land, das sie als das Land Gilead bezeichnen. Sie wollen hier Pferche für ihr Vieh und Städte für ihre Familien erbauen, dagegen erbieten sie sich, im Dienste der übrigen Israeliten über den Jordan zu ziehen und zu kämpfen, bis ihre Volksgenossen dort einen Landbesitz erlangt haben. Mose befiehlt ihnen demgemäß, und sie versprechen, dem göttlichen Befehl nachkommen zu wollen. Hierauf spricht Mose ihnen das erbetene Land zu, und sie erbauen 14 namentlich aufgeführte Städte, Gad 8 und Ruben 6..

Ohne Zweifel hat auch J^1 von der Ansiedlung Gads und Rubens in der Gegend von Hesbon und Ja'zer berichtet. Indessen ist von seinem diesbezüglichen Bericht in v 1—38 kaum noch eine Spur

nachzuweisen. Augenscheinlich war nach seinem Bericht das damals eroberte Gebiet viel kleiner als nach der Vorstellung des E, aber auch der des J^2. Es fragt sich auch, ob er Gad und Ruben mit den übrigen Stämmen den Jordan überschreiten ließ. Denn auch die übrigen Stämme trennen sich bei J^1 voneinander nach der Eroberung Jerichos.

Die Besiedelung des eigentlichen Gileads (d. h. des Landes zwischen Jabbok und Jarmuk) und Basans durch die Manassiten ist gewiß erst vom Westjordanlande aus erfolgt, und dem entspricht die Erzählung von J^2 und E Jos 17 14-18. Ein alter Bericht über diese Ereignisse ist aber auch Num 32 39-42 erhalten, der, abzüglich des redaktionellen v 40, allem Anschein nach von J^1 stammt. Es fragt sich dann nur, ob J^1 an dieser Stelle vorgreifend von den ostjordanischen Eroberungen der Manassiten erzählte, oder (was viel unwahrscheinlicher ist) ob ein Redaktor jene Verse hierher versetzt hat, die bei J^1 in anderem Zusammenhange standen. Denn schwerlich hat J^1 das hier Berichtete (im Widerspruch mit J^2 und E) in die Zeit Moses zurückdatiert.

Der letzte Bearbeiter des Hexateuch hat die aus J^2 und E komponierte Erzählung von v 1—38 durch kleinere und größere Zusätze stark erweitert und abgewandelt. In v 7—15 hebt er nachdrücklich die eventuelle Schuld Gads und Rubens hervor, und in v 28—30 überträgt er die definitive Verleihung des Landes an sie nicht nur auf Josua, sondern auch auf Eleazar und die Stammeshäupter. Nachträglich faßt er v 33 auch Halbmanasse, an das er durch v 39—42 erinnert wird, nach D und P mit Gad und Ruben zusammen und bemerkt, daß Halbmanasse späterhin das nördliche Ostjordanland erhalten sollte.

In v 1—38 liegen unverkennbar zwei Quellen zugrunde. Zweimal kommen Gad und Ruben zu Mose, um ihn um das eroberte Land zu bitten (v 2 16), zweimal (und in sehr verschiedener Weise) werden die Städte aufgezählt, um die es sich dabei handelt (v 3 34—38), zweimal erklären die beiden Stämme, die ihnen von Mose gestellte Bedingung erfüllen zu wollen (v 25—27 31). Öfter lautet diese Bedingung dahin, daß sie *vor Jahve* (d. h. in seinem Dienste) zum Kampfe in das Westjordanland ausziehen sollen (v 20 21 27 29 32), anderswo sagen sie, daß sie *vor den Israeliten* ausziehen wollen (v 17). Vgl. auch v 1 das עצום מאד neben ומקנה רב, und v 4 ארץ מקנה neben v 1 מקום מקנה. Ebenso sind Jos 5 12 13, wo Ruben und Gad in der Tat mit den übrigen Stämmen den Jordan überschreiten, deutlich aus zwei Quellen zusammengesetzt.

Nun treten in v 1—38 an manchen Stellen Ausdrücke und Vorstellungen des P hervor. Vgl. z. B. v 2 ואל אלעזר הכהן ואל נשיאי העדה, v 28 את אלעזר הכהן ··· ואת ראשי אבות המטות לבני ישר׳, v 4 עדת ישראל, v 5 22 29 32 אֲחֻזָּה, v 11^{a} (14 29), v 18 התנחל, v 22 29 נכבש, v 30 נאחזו, v 33 לעריה. Gleichwohl ist P an v 1—38 nicht beteiligt. Denn P berichtet von der Verleihung des Ostjordanlandes durch Mose erst Jos 13 15 ff., wo übrigens das Gebiet von Ruben und Gad ganz anders bestimmt wird als hier v 3 und v 34—38. Sodann liegt die Ausdrucksweise des P hier nirgendwo in voller Reinheit vor, vielmehr ist ihr überall Fremdartiges beigemischt. So wird z. B. v 2 29 Gad vor Ruben genannt, und abgesehen von v 1, wo offenbar eine spätere Hand den Wortlaut geändert hat, ist das überall der Fall (v 6 25 31 33 vgl. v 34 37). An den meisten Stellen stehen die Ausdrücke P auch nur vereinzelt in fremdartiger Umgebung. Sachlich will es zu P nicht passen, daß die Ansiedelung von Gad und Ruben nicht einfach von Mose dekretiert wird, sondern auf die Bitte der beiden Stämme erfolgt. Dazu kommt, daß hier (anders als Jos 13 15 ff.) zunächst überall nur von Gad und Ruben die Rede ist. Erst hinterdrein wird v 33 in einem handgreiflichen Einschub (לבני גד — יוסף) auch Halbmanasse genannt, aber in einem dem P fremdartigen Ausdruck (שבט statt des bei P ständigen מטה).

Längst hat Kuenen in v 6—15 die Hand des letzten Bearbeiters erkannt (Theol. Tijdschr. 1877 559 ff). Offenbar ist in diesen Versen die aus J^1, J^2, E und P komponierte Erzählung von c 13 14 benutzt. Nur hat Kuenen mit Unrecht auch v 6 dem Bearbeiter zugeschrieben, der vielmehr erst v 7 mit seinem ולמה (14 3 20 4) einsetzt. Außerdem hat der Bearbeiter sich auch in v 1—5 16—33 starke Eingriffe erlaubt. Namentlich hat er v 28—30 umgestaltet, wo nach dem jetzigen Wortlaut Mose die definitive Verleihung des Landes an Gad und Ruben für die Zukunft dem Eleazar, dem Josua und den Stammeshäuptern aufträgt. Hier hat der Bearbeiter einen älteren Text erweitert. Auch in v 2 hat er den Eleazar und die Fürsten der Gemeinde, in v 4 die Gemeinde eingetragen, und anderswo gleichgültigere Zusätze (öfter in der Ausdrucksweise des P) gemacht. Er hat aber auch in v 33 nicht nur das לבני גד — יוסף, sondern mindestens auch ואת ממלכת עוג וגו׳ zugesetzt.

Die beiden in v 1—38 zugrunde liegenden Erzählungen stammen aus J^2 und E. Ich setze (abgesehen von den genannten und anderen Zusätzen und Änderungen) J^2 = v 1^{a} teilweise (besonders עצום מאד) 2—6 $20^{a\beta}$—23 25—27 und ihrer Grundlage nach v 28 29; E = v 1^{a} teilw., 1^{b} 16—19 $20^{a\alpha}$ 24 34—38 und seiner Grundlage nach wohl auch v 33. Bezüglich des Ausdrucks vergleiche man für J^2 v 1 עצום, v 5 מצא חן בעיני, v 20 אם תעשו את הדבר הזה (vorausweisend wie Gen 30 31), v 22 והייתם נקים מיי (Gen 24 41 44 10), v 23 מצא (20 14 Ex 18 8 Gen 44 34). Für E kommt in Betracht v 1 ויראו את — והנה (Gen 31 2 40 6), v 17 חשים (leg חמשים wie Ex 13 18), הביא אל מקום (Ex 23 20). Besondere Beachtung verdient

die Ersetzung des לפני יי des J^2 durch לפני בני יש' v 17 E sowie der Unterschied, daß die beiden Stämme bei J^2 ihre Familien und ihr Vieh ohne weiteres in den eroberten Städten unterbringen (v 3 26), wogegen sie bei E die Städte zu dem Zweck neu aufbauen (v 16 24 34—38). Hier tritt bei E wiederum sein schärferer Gegensatz gegen das Heidentum zutage. Sodann wird sich bei Jos 4 12 13 zeigen, daß nach J^2 Mose dem Josua bezüglich der beiden Stämme Auftrag gab. Deshalb wird in v 28 29 J^2 zugrunde liegen, in v 33 dagegen E. Denn RP, der in v 28 29 den Ele‘azar und die Stammeshäupter neben Josua setzte, kann nicht wohl von sich aus die Verleihung des Ostjordanlandes an die Stämme dem Mose selbst beigelegt haben. Vielmehr stammt diese Vorstellung wohl schon von E, von dem der vordeuteronomische Verfasser von v 40 (s. u.) sie übernahm. Dagegen dürfte v 32 ganz von RP stammen.

Von den Wohnsitzen der beiden Stämme hatte J^2 einigermaßen wohl dieselbe Vorstellung wie E. Bei E bilden nämlich die 8 Städte Gads einen Halbkreis, der die 6 Städte Rubens (= Hesbon und Umgegend) in weitem Bogen umschließt. J^2 hat statt der 14 Städte des E nur 9, die aber sämtlich bei E wiederkehren; denn v 3 ist für בען ohne Zweifel nach v 38 בעל מען zu lesen. Auch die Reihenfolge dieser 9 Städte ist bei J^2 wesentlich dieselbe wie bei E. Allerdings verteilt J^2 sie nicht ausdrücklich auf die beiden Stämme, aber die 4 ersten liegen südlich, nordöstlich und nordwestlich weit von Hesbon entfernt, dann folgt Hesbon und dann 4 Städte, die wohl alle (unbekannt ist nur שבם) in der näheren Umgebung von Hesbon lagen [1]. Sodann reichte das damals von Israel eroberte Gebiet auch nach J^2 wenigstens im Osten mit ‘Aṭaroth und Dibon bis nahe an den Arnon. Immerhin dachte sich J^2 das eroberte Gebiet ohne Zweifel kleiner als E, wie schon die kleinere Zahl der von ihm aufgeführten Städte zeigt. Zum Teil war das Land zwischen Arnon und Jabbok, wie er auch 21 20 25 1 2 zu verstehen gibt, nach seiner gewiß richtigeren Meinung damals moabitisch gewesen und geblieben. Noch kleiner stellte sich aber J^1 das damals eroberte Land vor, da er 21 25b 32 nur von Hesbon und (dem an der ammonitischen Grenze gelegenen) Ja‘zer nebst den zu diesen beiden Städten gehörenden Tochterstädten redet. ‘Aṭaroth und Dibon konnte er schwerlich als Tochterstädte Hesbons bezeichnen. Daß das für die Geschichtlichkeit des von ihm Erzählten ins Gewicht fällt, brauche ich kaum hervorzuheben. Eine Spur von J^1 hat sich vielleicht in v 1 erhalten, wo das Land Ja‘zer so sonderbar dem Lande Gilead vorausgeht. J^1 k o n n t e schreiben: „Das Land Ja‘zer und das Land Hesbon“.

Was v 39—42 von den Eroberungen Makirs, Ja'irs und Nobachs in Gilead und Basan erzählt wird, ist zeitlich verfrüht. Denn Makir (v 39 40) bedeutet später freilich das ostjordanische Manasse, aber im Deboraliede Jdc 5 14 ist es das west-

---

[1]) Dagegen setzt P Jos 13 15 ff. Gad nur nördlich von Hesbon an und nimmt alles Land südwärts bis zum Arnon für Ruben in Anspruch. Aber ‘Aṭaroth gehörte auch nach der Mesa-Inschrift Z 10 seit Urzeiten zu Gad.

jordanische. Ja'ir, der Gileadite (vgl. hier v 41), soll nach Jdc 10 3-5 ein Richter gewesen sein, dessen Söhne in Gilead 30 Städte, und zwar die eben hier genannten חַוֹּת יָאִיר, besaßen. Es unterliegt danach keinem Zweifel, daß die Manassiten erst aus dem Westjordanlande in das Ostjordanland eindrangen, und daß die hier von Makir, Ja'ir und dem nur hier vorkommenden Nobach (v 42) erzählten Taten in die Richterzeit fallen. Aber auch J^2 und E können von der Eroberung des Landes nördlicn vom Jabbok durch die Manassiten hier nicht erzählt haben. Denn sie beide legen h i e r das größte Gewicht darauf, daß die Stämme zur Zeit Moses und Josuas gemeinsam handelten. In der Tat berichteten sie, wie aus dem verstümmelten Abschnitt Jos 17 14-18 noch zu erkennen ist, in der Geschichte Josuas, daß Gilead und Basan vom Westjordanlande aus von den Manassiten eingenommen seien.

Indessen machen v 39—42 einen durchaus altertümlichen Eindruck. Eingetragen ist v 40, der den Zusammenhang von v 39 mit v 41 (wo חותיהם = חות האמרי) zersprengt. Damit fällt die Beziehung dieser Verse auf die Zeit Moses fort. Im übrigen sind sie inhaltlich und formell aus Einem Guß, und wir haben in ihnen nicht zusammengetragene Glossen, sondern einen quellenhaften Bericht vor uns. Dabei stimmen sie in Vorstellung und Ausdruck mit J^1 überein [1]). Man vgl. v 39 im ganzen mit 21 32, sodann v 42 בנתיה mit 21 25b 32. Hierzu kommt, daß Jdc 1, wo J^1 die sämtlichen Eroberungen Israels aufzählt, sehr auffälligerweise von Gilead und Basan nicht die Rede ist. Hiernach sind v 39 41 42 für J^1 in Anspruch zu nehmen. Es ist dann aber auch viel wahrscheinlicher, daß er hier (wie öfter in Jdc 1) vorgreifend von Ereignissen der Richterzeit redete, als daß ein Redaktor diese Verse aus Jdc 1 hierher versetzt hätte. RJ oder RE hätten wegen Jos 17 14-18 dazu keinen Anlaß gehabt, und RD oder RP hätten sich wohl anders geholfen, wenn sie hier von der Zuweisung von Gilead und Basan an Halbmanasse hätten reden wollen. Wichtig sind v 39 die Amoriten in Gilead.

Gewiß hat J^1, wenn er hier vorgreifend von der Eroberung Gileads und Basans erzählte, dabei ausdrücklich bemerkt, daß er von späterer Zeit redete. Eine solche Bemerkung ist wohl zugleich mit der Erzählung des J^1 über die Ansiedelung Gads und Rubens ausgefallen. Außerdem möchte ich hier in J^1 eine Umstellung vermuten. Ich möchte annehmen, daß v 39 41 42 in J^1 nahe bei den verwandten Versen

---

[1]) Von Gilead ist v 39 in anderem Sinne die Rede als v 1 bei E und v 26 bei J^2. An den beiden letzteren Stellen ist damit das Land südlich vom Jabbok gemeint, an der ersteren das Land nördlich vom Jabbok. Nachdem ich eingesehen habe, daß v 1 „das Land Ja'zer" von anderer Hand stammt als „das Land Gilead", muß ich (gegen meine frühere Meinung vgl. ZATW 1902 149 ff.) jetzt zugeben, daß v 1 26 mit Gilead das „Ostjordanland, soweit es bis dahin erobert war", gemeint ist. Aber jedenfalls konnte ein und derselbe Autor nicht hinter v 1 oder v 26 den Namen Gilead in v 39 in so verschiedenem Sinne gebrauchen. Auch Gen 31 44 ff. ist Gilead bei J^1 eine Örtlichkeit nördlich vom Jabbok.

21 25b 32, d. h. vor 25 1, ihren Platz hatten. Ebendort dürfte J^1 von der Ansiedlung Gads und Rubens berichtet haben, weil er schon 21 25b von der Ansiedlung Israels in dem eroberten Gebiet redet.

Dt 3 14 15 werden v 41 40 in abgewandelter Gestalt wiederholt. Indessen sind die Verse dort nur interpoliert. Aus v 39—42 hat aber der Verfasser von Dt 3 die Vorstellung von der Eroberung des Reiches des Og in Basan entsponnen. Als ursprünglich dürfen in Dt 3 v 18—20 gelten, die deutlich auf Num 32 1-38 J^2 und E fußen. Vgl. dort v 18 יהוה — לרשתה mit 32 5 22 J^2, לפני אחיכם בני י' mit 32 17 E, v 19 מקנה רב mit 32 1 E und übrigens v 19 mit 32 26 J^2.

19.

Moses Verordnungen und Taten in den 'Arboth Moab nach P und RP.

Num 26—31. 33—36.

Erzählung und Gesetzgebung hängen bei P überall aufs engste miteinander zusammen. Es kommt hier aber in besonderem Maße darauf an, den ursprünglichen Kern der Erzählung und Gesetzgebung wiederzufinden, der durch Überarbeitung und Einschaltungen noch mehr als gewöhnlich verdeckt ist. Von da aus ist auch am ersten der Anteil zu ermessen, den P am Buche Josua hat.

Num 1—4 26: Das Lager in der Wüste und die beiden Volkszählungen nach P und RP.

Der Bericht über die zweite Volkszählung c 26 (25 19—26 65) kann nur auf Grund seines Verhältnisses zu Num 1—4 beurteilt werden, wo von der ersten Volkszählung und der damit zusammenhängenden Lagerordnung die Rede ist. Vorerst bedarf aber Num 1—4 einer eingehenden Untersuchung.

Num 1 befiehlt Jahve dem Mose in Gemeinschaft mit Aharon und den 12 Stammesfürsten, (die von Jahve eingesetzt und dabei mit Namen genannt werden), die Kopfzahl der Heerespflichtigen (d. h. der zwanzigjährigen und älteren) Männer festzustellen (v 1—19). In großem Wortschwall wird das Resultat der Zählung für jeden der 12 Stämme aufgeführt und die Summe aus den einzelnen Posten gezogen (v 20—47). Die Leviten werden bei der Zählung zunächst stillschweigend übergangen. Erst zum Schluß wird ihre Ausschließung

ausdrücklich bemerkt (v 47), dann aber hinterdrein noch besonders von Jahve befohlen (v 48—54). Er bestimmt dabei die Leviten für den Transport des Heiligtums und seine Bedienung. Zu dem Zweck sollen sie rings um das Heiligtum lagern, die Laienstämme dagegen ein jeder bei seinem Heerhaufen (מחנה) und bei seiner Abteilung (דגל), was beides nach 2 2 3 10 usw. identisch ist. Dem entsprechend taten die Israeliten (v 54). Indessen gibt Jahve erst in c 2 eine ausführliche Lager- und Marschordnung. Die 12 Stämme werden hier auf vier Heerhaufen (Juda Issachar Zabulon—Ruben Simeon Gad—Ephraim Manasse Benjamin—Dan Asser Naftali) verteilt, die im Osten Süden Westen und Norden des Heiligtums ihren Platz haben und dabei das Lager der Leviten umschließen. Geführt werden die vier Heerhaufen von den an erster Stelle genannten Stämmen und sie marschieren in der angegebenen Ordnung, Juda voran, die Leviten mit dem Heiligtum in der Mitte des ganzen Zuges. Noch einmal werden hier bei den einzelnen Stämmen die Stammesfürsten genannt, aber auch ihre Kopfzahlen werden noch einmal angegeben, die überdies für jeden der einzelnen Heerhaufen und dann noch einmal im ganzen summiert werden. Zum Schluß wird nochmals bemerkt, daß die Leviten entsprechend dem göttlichen Befehl nicht mit dem Laienvolke gezählt waren (v 33), und daß die Israeliten dieser Ordnung gemäß lagerten und marschierten (v 34).

In c 2 sind die Zahlangaben von späterer Hand eingetragen. Sie unterbrechen den Kontext (z. B. v 5 6) und passen überhaupt nicht in den Mund Jahves. Auch die Namen der Stammesfürsten fügen sich nicht in den Zusammenhang. Damit schrumpft c 2 zusammen auf v 1—3^{a} 5^{a} 7^{a} 9^{b} 10^{a} 12^{a} 14^{a} 16^{b} 17 18^{a} 20^{a} 22^{a} 24^{b} 25^{a} 27^{a} 29^{a} 31^{b} 34. Aus 1 47 49 wiederholt ist v 33. Sodann ist in v 17 מחנה הלוים eingetragen. Denn diese Worte sind eine unmögliche Apposition zu אהל מועד, und der übrige Zusammenhang kennt nur die 4 מחנות der zwölf Laienstämme. Auch v 17^{b} stammt von späterer Hand. Allerdings ist die Erwähnung der Leviten durch 1 48-54 vorbereitet. Aber hier wird durch die Vorschrift, daß die Laienstämme ein jeder bei seinem Heerhaufen, die Leviten dagegen in der (unmittelbaren) Umgebung des Heiligtums lagern sollen (v 52 53 vgl. v 50^{b}), zugleich 2 2 ff. vorweggenommen (vgl. bes. v 54). Ebenso werden durch v 50 51 die Vorschriften von c 3 4 antezipiert, und in v 49 kommt der ausdrückliche Befehl, die Leviten nicht mit dem

Laienvolk zu zählen, zu spät. Also sind 1 48-54 eine Interpolation, die mit der Eintragung der Leviten in 2 17 zusammenhängt. Sprachlich ist משכן העדת v 50 53 auffällig, das sich sonst nur 10 11 Ex 38 21 findet und an אהל העדת 9 15 17 22 23 18 2 nur eine bedenkliche Parallele hat.

In c 3 4 steht voran 3 1-4 ein Verzeichnis der Nachkommen Aharons. Sodann bestellt Jahve v 5—10 die Leviten für den Dienst Aharons und der Gemeinde im Heiligtum. Weiter erklärt Jahve v 11—13, daß er die Leviten an Stelle der Erstgeborenen Israels zu seinem Eigentum nehmen wolle. Dem entsprechend befiehlt er v 14 15 dem Mose alle männlichen Leviten von einem Monat und darüber zu zählen. Bei der Ausführung dieses Befehls v 16 ff. werden vorerst v 17—20 die drei Söhne Levis (Gerson Kohath Merari) und die von ihnen abstammenden Geschlechter aufgeführt. Dann folgt v 21 22 die Zählung der männlichen Gersoniten, v 27 28 die der Kohathiten, v 33 34 die der Merariten, worauf v 39 die Summe der drei Gruppen (22 000) gezogen wird. Schließlich muß Mose v 40—51 auf weitere Befehle Jahves zur Vergleichung die männlichen Erstgeborenen der Laienstämme von einem Monat und darüber zählen (22 273) und den Überschuß (273) mit 5 Sekel für den Kopf (vgl. 18 16) durch die Israeliten von Aharon loskaufen lassen.

Eingestreut sind in die Zählung der Leviten Angaben über den Lagerplatz der einzelnen Abteilungen, ihre Fürsten und ihren Dienst (d. h. den Transport der einzelnen Bestandteile des Heiligtums) v 23—26 29—32 35—37, aber auch über den Lagerplatz Aharons und seiner Söhne v 38. Alle diese Angaben können nur als Befehle Jahves verstanden werden, sie sind aber nicht als solche eingeleitet. Auch inhaltlich passen sie nicht zu ihrer Umgebung, d. h. der zu einem ganz speziellen Zweck unternommenen Zählung aller levitischen Mannsbilder. Entweder sind diese Stücke in den Zusammenhang des Zählungsberichts von späterer Hand eingetragen oder sie sind von späterer Hand mit dem Zählungsbericht umwoben. Nur das letztere darf angenommen werden. Denn die Angaben über die Lagerplätze der Leviten sind eine notwendige Ergänzung der Beschreibung des Lagers in c 2. Anderseits fällt nun die widersinnige Annahme, daß von 2½—3 Millionen Menschen nur 22273 männliche Erstgeborene gewesen wären, und ebenso die kasuistische Rechnung von 3 40-51 nicht dem P, sondern einem Interpolator zur Last. Eingetragen ist ferner v 18

bis 20ᵃ die Aufzählung der Nachkommen Gersons, Kohaths und Meraris. Denn v 20ᵇ, der, wie sich bei c 26 zeigen wird, rückweisenden Sinn hat, schließt sich an v 17 an. Der echte P redete hier wie 26 57 58aᵃ nur von den drei מִשְׁפְּחוֹת Levis, Gerson, Kohath und Merari, nicht von den משפחות dieser drei Hauptabteilungen. Von späterer Hand stammt sodann v 32 (vgl. Dillmann), aber auch die Angaben über die Fürsten der drei Abteilungen (v 24 30 35a) sind nicht ursprünglich, wenn in c 2 die Namen der Stammesfürsten eingetragen sind. Als ursprünglicher Bestand von 3 14-51 erscheinen somit v 17 20ᵇ 23 25 26 29 31 35ᵇ—38. Vor v 23 hat der Interpolator ein „und Jahve sagte zu Mose" unterdrückt.

In c 4 befiehlt Jahve nachträglich noch die Zählung aller dienstpflichtigen Leviten (d. h. der Männer von 30—50 Jahren). Der Befehl ergeht in dreimaligem Ansatz für jede der drei Abteilungen besonders (v 1—3 21—23 29 30), angeschlossen ist nämlich an ihn jedes Mal eine detaillierte Dienstvorschrift für die betreffende Abteilung (v 4—20 24—28 31—33). Dagegen wird die Ausführung des Befehls (freilich höchst umständlich, aber) auf einmal berichtet (v 34—49), die Zählung ergibt 2750 + 2630 + 3200 = 8580 Köpfe. Nun sind die Dienstvorschriften in c 4 lediglich eine weitere Ausführung der 3 25 26 31 36 37 gegebenen. Kohath, der 3 31 am kürzesten abgetan war, wird hier am ausführlichsten behandelt (4 4-20) und steht dabei voran (wie 2 2 ff. Juda), weil er die heiligen Geräte zu tragen hat. Aufs ängstlichste ist der Verfasser aber besorgt, daß die Kohathiten die heiligen Gegenstände durch Berührung entweihen, ja sie auch nur unverhüllt sehen könnten (v 17—20). Ohne Zweifel ist c 4 eine Weiterbildung von 3 14-51, sein Verfasser hat also die Mischung, aus der 3 14-51 besteht, schon vorgefunden. Vielleicht ist c 4 in der LXX sogar von einem jüngeren Übersetzer übertragen (vgl. Holzinger). Aber zu den jüngsten Stücken des Pentateuch scheint c 4 dennoch nicht zu gehören [1]).

[1]) Hierfür fällt ins Gewicht, daß 4 14 wie auch 3 31 vom Waschbecken (Ex 30 17-21) keine Rede ist, der Samaritaner hat es 3 31, LXX und Sam. haben es 4 14 nachgetragen. Der goldene Altar wird 4 11 12 genannt, aber bei der Verpackung etwas anders behandelt als die übrigen Geräte. Sodann wird der Brandopferaltar v 13 einfach המזבח genannt. Danach scheint der goldene Altar v 11 12 eingetragen zu sein. 3 31 ist für המזבחת jedenfalls המזבח zu lesen, wenn der Vers zum Grundstock des P gehört.

Die Zählung der Leviten ist also erst von späterer Hand in P eingetragen. Dann kann es aber mit der Zählung der einzelnen Laienstämme 1 20-45 nicht anders stehen. Dafür spricht auch, daß hier in der Reihenfolge der Stämme die Lagerordnung von c 2 antezipiert ist, sofern Gad v 24 25 (vgl. 2 10-16) hinter Simeon, und Asser v 40 41 (vgl. 2 25-31) zwischen Dan und Naphthali steht [1]). Mit der Zählung der einzelnen Laienstämme wird aber auch die Zählung des ganzen Volkes mit 603 550 Köpfen (1 46) sinnlos, und c 1 ist somit im ganzen als sekundär anzusehen. Gern befreit man auch hier den P von dem Schwulst dieser Aufzählung [2]). Auch an der Liste der Stammesfürsten 1 5-17 ist nichts verloren. Sie ist übrigens noch jünger als der Zusammenhang, in dem sie steht. Denn am Schluß von v 17 heißt es: „welche mit Namen genannt wurden". Der Schreiber dieser Worte kannte die Namen noch nicht. Nicht ursprünglich ist, wie sich zeigen wird, auch das Verzeichnis von 34 16-29, und auch das von 13 4-16 stammt höchstwahrscheinlich von jüngerer Hand.

In 3 1-13 sind zunächst die Tholedoth Aharons v 1—4 (vgl. Ex 6 14 ff. Num 26 58 ff.) eingeschoben. Sie passen nicht in die Beschreibung des Lagers. Eine spätere Hand verrät sich in v 3, wo alle Söhne Aharons als gesalbt erscheinen (vgl. Ex 30 30 mit Ex 29 7). Sekundär ist sodann v 10, da bei P Aharon nnd seine Söhne längst in ihr Amt eingesetzt sind, und ebenso v 9, wonach die Leviten dem Aharon zu Sklaven gegeben werden. Das entspricht späteren Stellen, die im Unterschiede von dem ursprünglichen P die Leviten möglichst herabdrücken (8 16 18 6 vgl. Jos 9 27). Dagegen werden v 11—13, wo Jahve die Leviten an Stelle der Erstgeborenen Israels zu seinem Eigentum nimmt, von P stammen. Freilich macht sich in v 13 (besonders am Schluß) die Redeweise eines Bearbeiters bemerklich, aber daß v 11—13 im wesentlichen älter sind als v 14—16 usw., scheint die auffällige Ortsangabe in v 14 anzudeuten. Sodann wird der Interpolator, der die levitischen Mannsbilder und die Erstgeborenen Israels gegeneinander aufrechnete, einen Anlaß dazu vorgefunden haben.

[1]) LXX stellt Gad vor Dan, so daß bei ihr die Söhne der beiden Mägde wieder am Schluß stehen, dabei aber unter einander vermengt sind: Gad, Dan, Asser, Naphthali. Das ist Korrektur.

[2]) Angespielt wird auf die Volkszählung 14 29. Aber die betreffenden Worte können leicht eingetragen sein, um so mehr als der Zusammenhang des P dort stark überarbeitet ist. Vgl. S. 199. Auch 17 14, der übrigens mit der Volkszählung in keinem notwendigen Zusammenhang steht, kann leicht entbehrt werden.

Auf Grund dieser Analyse von Num 1—4 ist nunmehr Num 26 zu beurteilen. Wellhausen hat mit Recht daran Anstoß genommen, daß die zweite Volkszählung nicht durch ein „abermals“ oder dgl. (das man in v 2 3 erwarten sollte) eingeleitet und damit zur ersten Volkszählung (c 1) in Beziehung gesetzt ist. Erst v 64 65 wird auf die erste Zählung zurückverwiesen. Aber in v 65 verrät sich schon in der Reihenfolge Kaleb-Josua die Hand eines späteren Bearbeiters (vgl. S. 199). Sodann heißt es v 4^b: „Und die Kinder Israel, die aus Ägypten gezogen waren“ usw. Der Schreiber dieser Worte dachte offenbar nicht an den in v 64 65 hervorgehobenen Unterschied der beiden Zählungen. Ferner ist der Befehl, das Volk zu zählen, 25$_{19}$ an die, wie ich oben (S. 233 f.) gezeigt habe, sehr späte Interpolation 25$_{16-18}$ angeschlossen. Von den Leviten werden v 62 ebenso wie 3$_{14-51}$ alle Männlichen von einem Monat und darüber gezählt. Nun ist diese Zählung in 3$_{14\,ff.}$, wie oben (S. 241 f.) gezeigt ist, von späterer Hand eingetragen, 26$_{62}$ ist aber von 3$_{14\,ff.}$ nicht zu trennen. Denn in c 3 ist jene Zählungsart durch den Zusammenhang motiviert, was hier nicht der Fall ist. Mit der Zählung der Leviten fällt aber auch hier die der übrigen Stämme. In Fällen wie v 18 (vgl. v 22 25 usw.) ist auch leicht zu erkennen, daß an das in Wahrheit zurückweisende אלה משפחת בני גד von anderer Hand das לפקודיהם וגו angehängt ist (vgl. dagegen v 34 41 50 ופקודיהם וגו und v 7 ויהיו פקודיהם וגו). Weiter ist dann auch die Zählung der Gesamtheit des Volkes v 51 hier so wenig wie in c 1 ursprünglich. Vielmehr ist c 26 nach v 4^b von Haus aus ein Verzeichnis der Stämme und Geschlechter Israels, das von einem Späteren zu einer zweiten Volkszählung ausgestaltet wurde, ganz wie 3$_{14\,ff.}$ ein Verzeichnis der levitischen Geschlechter mit einer Zählung der Leviten umwoben ist. Mit dieser Ausgestaltung wird die Verwirrung zusammenhängen, in der sich der Text von v 3 4^a befindet. Mit der Zählung des Volkes ist ferner die Anweisung über die Landesverteilung v 52—56 eingetragen, durch welche Verse 33$_{50\ 51\ 54}$ antezipiert werden. Es ist auch ganz unangemessen, daß hier vor der Ankündigung des Todes Moses (27$_{12-14}$) von der Landesverteilung geredet wird. Noch jüngeren Ursprungs ist in v 57 die Lesart ואלה פקודי, das nach LXX in ובני zu ändern ist.

Außerdem hat das Verzeichnis noch andere Zusätze erfahren. So in v 8—11, wo נמואל v 9 aus v 12 eingedrungen, übrigens aber

die gegenwärtige Gestalt von c 16 vorausgesetzt ist, sodann in v 19 (und v 20 ויהיו), der auf JE (Gen 38) beruht. Als ursprünglich erscheint in v 58b—61 der Stammbaum der Aharoniden, der hier in einer Aufzählung der aus Ägypten ausgezogenen Stämme und Geschlechter Israels durchaus an seinem Platze ist, wogegen er sich Ex 6 14 ff. Num 3 1-4 als eingetragen verrät. Eingetragen ist dagegen hier v 58a von משפחת הלבני an. Denn אלה משפחת לוי gehört zum Schema des Grundstocks und hat, wie schon bemerkt, rückweisenden Sinn, während es im gegenwärtigen Zusammenhang vorausweisen soll. Sodann widerspricht die schlichte Aufzählung von Libni Chebroni Machli Muschi Korchi dem Schema von c 26. Beachtenswert ist dabei das Verhältnis von v 58a (abzüglich der drei ersten Worte) zu 3 18-20a und Ex 6 16-25. Es fehlen in v 58a die in 3 18 19 genannten Schimʿi Jiṣhar ʿUzziel. Dagegen erscheint hier der in c 3 fehlende Korchi, der als Korach Ex 6 21 ein Sohn Jiṣhars ist [1]). P redete gewiß nur von den drei hier genannten Hauptgruppen der Leviten, die weitere Ausgestaltung des Stammbaums der Leviten v 58a 3 18-20a Ex 6 16 ff. rührt von verschiedenen jüngeren Interpolatoren her, denen die Namen Gerson, Kohath, Merari nicht genügten.

Bei den Nachkommen Manasses v 28—34 ist v 33 die Aufzählung der Töchter [2]) des Ṣelofchad (LXX Σαλπαaδ) als Vorbereitung von 27 1-11 verdächtig, und die Herleitung sämtlicher Nachkommen Manasses durch Gilead von Makir steht in Widerspruch mit Jos 17 2, der einer älteren (und wahrscheinlich von P stammenden) Auffassung Ausdruck gibt. Außerdem befremdet die Stellung Manasses vor Ephraim (gegen 2 18-21), weil die Reihenfolge der Stämme hier sonst überall die der Lager- und Marschordnung von c 2 ist, nur daß die von Ruben geführte Gruppe von Stämmen hier voransteht [3]).

---

[1]) Der levitische Geschlechtsname קרחי ist an sich älter als קרח, das auch v 11 und bei dem letzten Bearbeiter von Num 16 in diesem Sinn vorkommt (vgl. Wellhausen, Comp. 182 Anm.).

[2]) Auffällig ist auch v 46 die Tochter Assers.

[3]) Der echte P stellt auch Gen 48 5 Ephraim vor Manasse. Die auch sonst in späten Stücken vorkommende Voranstellung von Manasse beruht auf einer Angleichung an JE, wie „Kaleb und Josua“ statt „Josua und Kaleb“ (vgl. oben S. 199 und zu Jos 17). Aus JE hat die letzte Bearbeitung auch wohl die Töchter Ṣalpachads entlehnt. — In c 1 erscheinen die Stämme in derselben Ordnung wie c 26, nur steht dort richtig Ephraim vor Manasse (1 32-35). Indessen scheint c 1, obwohl nicht von P stammend, älter zu sein als die Bearbeitung von 26 28-37, da

Den Grundstock von c 26 wird man auf P zurückführen müssen. Denn es ist anzunehmen, daß P den Stammbaum Israels über die 12 Söhne Israels hinabführte. Auch steht das Verzeichnis bei P hier am passenden Ort, unmittelbar vor der Ankündigung des Todes Moses (27 12 ff.). Zu P stimmt sodann die Sprache und Anlage der Aufzählung. Vorweggenommen ist das Verzeichnis fast ganz in Gen 46 8-27, wo in v 15 (Dina) und v 20 (Asenath) noch andere Elemente aus JE eingetragen sind. Das Verzeichnis stößt sich dort mit Ex 1 1-5 (= P), und die Abhängigkeit von Num 26 verrät sich darin, daß Ard und Na'aman, nach Num 26 40 zwei Enkel Benjamins, in Gen 46 21 (in Rücksicht auf sein Alter bei der Einwanderung in Ägypten) zu seinen Söhnen gemacht sind. Ex 6 14 ff. ist zur Einleitung der dort interpolierten Genealogie Moses und Aharons der Anfang des Verzeichnisses mechanisch übernommen.

27 1-11: Das Erbrecht der Töchter Ṣalpachad's nach RP.

Die Töchter Ṣalpachad's, der keine Söhne hinterlassen hat, wollen bei der Verteilung des Landes mit dem Recht von Söhnen berücksichtigt werden, damit der Name ihres Vaters innerhalb des Stammes erhalten bleibe. Jahve befiehlt dem Mose demgemäß, indem er zugleich die Erbfolge von kinderlosen Vätern ordnet. Das Stück setzt die sekundären Verse 26 52-56 voraus und antezipiert mit ihnen die Landesverteilung. Es hat ferner dieselbe Tendenz wie das in P nicht ursprüngliche Gesetz vom Jubeljahr Lev 25 8-34. Es ist somit ein Anhang zu c 26 in seiner überarbeiteten Gestalt, eine Novelle wie 9 1-14, an welchen Abschnitt es auch im Ausdruck erinnert. Vgl. ותקרבנה v 1 mit 9 6, und למה יגרע v 4 mit 9 7. Holzinger verweist ferner auf דִּבֵּר v 7 (vgl. 36 5 Ex 6 29) und אחות נחלה (32 32) sowie חקת משפט (35 29)[1].

in den ebenfalls sekundären vv 64 65 auf die erste Volkszählung verwiesen wird. Die LXX hat in c 26 die Reihenfolge: Ruben Simeon Juda Issachar Zabulon Gad Asser Manasse Ephraim Benjamin Dan Naphthali Levi, und so ist die Reihenfolge auch in Gen 46 9 ff., nur daß dort Levi an dritter Stelle steht. In der LXX folgen also auf die Söhne Leas die ihrer Magd, dann die Söhne Rahels und ihrer Magd. Aber das ist Korrektur, wie die Voranstellung Manasses zeigt. Auch gehören die Söhne der beiden Mägde an den Schluß. Vgl. Gen 35 23-26 P und c 2 25-31, wo nur Gad fehlt, der in der Rubengruppe v 14 als Lückenbüßer für Levi eingetreten ist. Korrigiert ist die Reihenfolge der Stämme in der LXX, wie oben bemerkt, auch in c 1.

[1]) Man meint (so auch Dillmann), der Abschnitt sei älter als die letzte Be-

Num 27$_{12-23}$: **Befehl an Mose, zu sterben, und Einsetzung Josuas zu seinem Nachfolger** nach P und RP.

27$_{12-14}$ sind ganz gleichartig mit 20$_{22-29}$ und beziehen sich wie jenes Stück zurück auf 20$_{1-13}$ P. Die notwendige Ergänzung von v 12—14 bilden sodann 18—23. Nun wird der v 12 f. an Mose ergehende Befehl, auf den Berg ʿAbarim zu steigen, erst Dt 34$_{1}$ von Mose befolgt. In unerträglicher Weise drängen sich Num 28—36 Dt 1—33 dazwischen ein. Deshalb hat RP den Befehl von Num 27$_{12-14}$ in Dt 32$_{48-52}$ wiederholt [1]). Auch bei Ausschaltung von Dt 1—32 erscheint der Befehl, (der, wenn nicht sofortige, so doch baldige Befolgung erfordert), in Num 27$_{12-14}$ als verfrüht im Blick auf Num 28—36. Indessen stammt c 32 aus JE, und c 28—31 33—36 gehören, wie sogleich gezeigt werden soll, nur zum kleinsten Teile zum Grundstock des P. Ursprünglich berichtete P hier nur von der Einsetzung Josuas und von wenigen Anweisungen über die Verteilung des Landes. Diese Stücke haben aber die Ankündigung des Todes Moses zu ihrer Voraussetzung und sind zwischen Num 27$_{14}$ und Dt 34$_{1}$ wohl zu ertragen. Es besteht somit kein Grund zu bezweifeln, daß Num 27$_{12-23}$ an seiner ursprünglichen Stelle steht. Von jüngerer Hand, die außerdem in v 14 und v 21 zu erkennen ist, stammen aber v 15—17.

Dt 32$_{48-52}$ lautet der Text vollständiger als Num 27$_{12-14}$ (doch vgl. LXX). Es ist dort vom Berge Nebo (Num 33$_{47}$ Dt 34$_{1}$) die Rede, sodann wird dort ausdrücklich gesagt, daß Mose auf dem Berge sterben solle, endlich wird hervorgehoben, daß er nicht in das Land kommen solle. Dillmann meint deshalb, der Redaktor, der die Wiederholung schrieb, habe zugleich den Text in Num 27 gekürzt. Indessen fragt sich's, ob das Plus von Dt 32 zu Recht besteht. Schlecht steht dort v 51 מעלתם בי statt מריתם פי Num 27$_{14}$ (vgl. oben S. 206). Anderseits hat der Text von Num 27 freilich eine Bearbeitung erfahren, die später zu sein scheint als die Wiederholung in Dt 32. Denn dort fehlt das במריבת העדה von 27$_{14}$, durch das Mose und Aharon einigermaßen entlastet werden (vgl. S. 207), ebenso fehlt dort der im Munde Jahves unpassende v 14^{b}. Als nicht ursprünglich erscheinen sodann v 15—17. Der erbauliche Ton der Bitte Moses stimmt nicht zu der Art des P. Für ihn schickt es sich auch nicht, daß Jahve erst auf die Bitte

---

arbeitung von Num 16 17, da hier (v 3) die Rotte Kora's noch aus Laien bestehe. Indessen könnten die Worte auch als eine ungenaue Bezugnahme auf 17$_{9-15}$ 27 28 P verstanden werden. P selbst kann sich freilich so nicht ausgedrückt haben.

[1]) Mit Recht stehen Dt 32$_{48-52}$ vor dem Segen Moses Dt 33, der seinem Tode unmittelbar vorausgehen muß.

Moses einen Nachfolger für ihn bestellt. Das יהוה אלהי הרוחת לכל בשר v 16 findet sich 16 22 in einer ebenfalls eingetragenen Fürbitte Moses und Aharons, und עדת יהוה v 17 findet sich nur noch an den sehr späten Stellen 31 16 Jos 22 16 17. Der Verfasser von v 15—17 hat wohl auch v 18—23 überarbeitet (vgl. v 21).

Num 28—31 33—36: *Verordnungen über die Ansiedlung Israels im Lande Kanaan* nach P und RP.

Das Stationenverzeichnis 33 1-49 ist eine späte Komposition, für die sämtliche Quellen von Exodus und Numeri benutzt sind. Sekundären Ursprungs ist der Festkalender c 28 29 als Ergänzung von Lev 23, tertiären Ursprungs ist c 31 das Gesetz über die Kriegsbeute, das an die Wucherung 25 6-15 durch 25 16-18 angeknüpft ist, ebenso das Gesetz über Gelübde c 30 als Novelle zu den sekundären Gesetzen Lev 27 Num 6 1-21, und das Gesetz über Erbtöchter c 36 als Novelle zu dem sekundären Gesetz Num 27 1-11. Nach Abzug dieser Stücke bleibt der Abschnitt 33 50—35 34, d. h. 33 50-56 das Gesetz über die Verlosung des Landes, 34 1-15 die Bestimmung der Grenzen des Landes, 34 16-29 die Ernennung der Stammeshäupter, die mit Eleazar und Josua die Verteilung des Landes besorgen sollen, endlich 35 1-8 und 35 9-34 die Gesetze über die Priester- und Levitenstädte und über die Zufluchtsstädte. Von diesen Stücken sind wiederum auszuscheiden 34 16-29 und 35 1-8. Denn das Verzeichnis der Stammeshäupter übergeht Ruben und Gad, es setzt also die Ansiedelung dieser beiden Stämme im Ostjordanlande (c 32 = JE) voraus, und das Gesetz über die Priester- und Levitenstädte setzt 35 6 das *nachfolgende* Gesetz über die Zufluchtsstädte voraus. Es ist ferner unvereinbar mit 18 20 P und wird auch dadurch als nicht ursprünglich erwiesen, daß Jos 21 1-40 seine Ausführung von einem Interpolator berichtet wird.

Die Gesetzgebung Moses in den ʿArboth Moab (c 26—36 vgl. 36 13) schrumpft schon hiermit, ähnlich wie die in der Wüste Sinai (c 1—10), auf einen kleinen Rest zusammen (33 50-56 34 1-15 35 9-34), aber auch dieser Rest liegt noch in erweiterter Gestalt vor. In 33 50-56 sind die Verse 52 53 55 56 vom letzten Bearbeiter eingetragen. Denn sie handeln von Dingen, die P ignoriert. In 34 1-15 sind wenigstens v 13—15 überarbeitet, weil auch hier auf c 32 Bezug genommen ist. In dem Gesetz über die Zufluchtsstädte 35 9-34 erscheinen die ausführlichen Bestimmungen über die Handhabung der Blutrache v 16 bis 34 wegen ihres Umfangs, ihres Tones und ihrer Sprache als späterer

Zusatz. Ihrer Grundlage nach werden diese drei Stücke indessen von P herrühren. Denn keinenfalls schloß P mit dem Tode Moses, der wegen seiner Sünde das Land Kanaan nicht betreten durfte. Vielmehr muß P entsprechend der den Erzvätern gegebenen Verheißung und entsprechend dem Auszuge aus Ägypten die Ankunft und Ansiedlung Israels im Lande Kanaan berichtet haben, und die Ansiedlung kann bei ihm nur erfolgt sein auf Grund von Anordnungen, die Jahve dem Mose und zwar nach der Ankündigung des Todes Moses offenbarte. Von der Ansiedlung der 2½ Stämme im Ostjordanlande und zwar durch Mose ist bei P erst Jos 13 15-33 die Rede. Dies Hysteron-Proteron läßt sich nicht beseitigen, es ist aber auch erträglich, weil P nach dem Tode Moses, wie sich zeigen wird, überhaupt nur noch von der Ansiedlung Israels berichtete.

Die Bestimmung der Landesgrenzen beschränkt sich 34 1-15 auf das Land Kanaan, d. h. das Westjordanland, das überall als das eigentliche Land der Verheißung erscheint. Indessen wird die Nordgrenze v 7 ff. in Übereinstimmung mit Ez 47 15-17 weit über das Gebiet Assers und Naphthalis, so wie es Jos 19 24-39 beschrieben wird, hinausgeschoben. Verständlich ist die Hinausschiebung der Nordgrenze bei Ezechiel, weil er die sämtlichen 12 Stämme Israels für die Zukunft im Westjordanlande wohnen läßt. Entweder wird daher P hier von Ezechiel beeinflußt sein, oder 34 7 ff. sind von einem Späteren nach Ez 47 15 ff. korrigiert. — 35 33 34 erinnern an Stellen wie Lev 18 26 ff. 20 22 ff. Lexikalisch fällt auf הכהן הגדול v 25 28, das bei P nie vorkommt, und חקת משפט v 29, das sonst nur 27 11 sich findet. Für durchaus gesichert kann überhaupt die Abkunft des Freistädtegesetzes von P nicht gelten. Auf Gen 9 5 6 darf man sich nicht berufen, da diese Verse dem Anschein nach interpoliert sind.

20.

Die beiden Einleitungen des Deuteronomiums.

Dt 1—11.

In der Reihe von Metamorphosen, die der hexateuchische Erzählungsstoff infolge des Wandels der religiösen Anschauungen durchgemacht hat, nehmen die erzählenden Bestandteile des Deuteronomiums die vorletzte Stelle ein. Sie sind dabei schon deshalb von besonderem Interesse, weil sie für die Datierung der hexateuchischen Erzählungsquellen in ähnlicher Weise einen festen Punkt abgeben,

wie die Gesetzgebung des Deuteronomiums für die Datierung der übrigen Gesetzeskorpora des Hexateuch. In seiner glänzenden Dissertation hat Kosters zuerst bewiesen, daß das Deuteronomium überall die Erzählung von JE, nirgendwo aber die des P voraussetzt [1]). Damit hat Kosters zum Siege der Grafschen These von der späten Entstehung der Gesetzgebung des P indirekt in sehr erheblichem Maße beigetragen. Indessen bedürfen die von Kosters gefundenen Resultate schon deshalb einer genaueren Präzisierung, weil das Deuteronomium keineswegs eine einheitliche Größe ist, als welche Kosters es im wesentlichen noch ansah.

Wie Wellhausen gezeigt hat, stammen die beiden Einleitungen des Deuteronomiums c 1—4 und c 5—11 (genauer 1 1—4 40 und 4 44 bis 11) aus zwei Ausgaben der Gesetze von c 12—26, durch deren Addition das uns vorliegende Deuteronomium in der Hauptsache entstanden ist. In beiden Einleitungen wird Israel eindringlich zum Gehorsam gegen das deuteronomische Gesetz ermahnt, aber zugleich tritt in ihnen beiden auch die Absicht hervor, dies Gesetz an die Stelle des Bundesbuchs von Ex 20 22—23 33 zu rücken, das, wie man eben hieraus sieht, bis dahin in hohem Ansehen stand.

In der zweiten Einleitung ist diese Absicht auf den ersten Blick zu erkennen. In c 5 erzählt Mose von dem Bundesschluß am Horeb und von der Offenbarung des Dekalogs von Ex 20 1-17, den er wörtlich wiederholt, sodann von dem Schrecken, in den das Volk beim Anhören der Stimme Jahves geriet, und von seiner Bitte, daß an seiner Stelle Mose die weiteren Gebote Jahves entgegennehmen möge. Jahve, sagt Mose weiter, habe damals dieser Bitte entsprechend das Volk entlassen und ihm allein seine übrigen Gebote mitgeteilt, die er nunmehr dem Volke verkünden wolle. Diese Darstellung der Mittlerschaft Moses ist eine Umdichtung von Ex 20 18-21, durch welche Verse dort das Bundesbuch in gleicher Weise an den vorhergehenden Dekalog angeschlossen ist [2]) wie hier das deuteronomische Gesetz. Während aber nach Ex 24 3-8 das Bundesbuch sofort nach seiner Offenbarung dem Volke mitgeteilt, von ihm angenommen und zur Grundlage des Bundes zwischen Gott und Volk geworden ist, hat Mose nach Dt 5

---

[1]) De historie-beschouwing van den Deuteronomist, Leiden 1868. Vgl. aber auch Wellhausen, Composition S. 193—201.

[2]) Vgl. darüber oben S. 160 f.

28—6 1 die ihm allein mitgeteilten Gebote Jahves während der ganzen Wüstenzeit in petto behalten und verkündet sie jetzt erst dem Volke, wo sein Tod unmittelbar bevorsteht, und Israel im Begriff ist den Jordan zu überschreiten.

Beseitigen kann der Verfasser von Dt 5 das Bundesbuch nicht und er muß seine Existenz und sein bisheriges Ansehen eben damit anerkennen, daß er das deuteronomische Gesetz zu einer anderen Zeit von Mose verkündet werden läßt. Er muß sich dabei sogar zu der Annahme bequemen, daß Mose dies Gesetz fast 40 Jahre lang für sich behielt. Die Mißlichkeit einer solchen Annahme [1]) will er freilich dadurch wett machen, daß er die Abzweckung des deuteronomischen Gesetzes auf das Leben im Lande Kanaan hervorhebt, in das Israel erst nach Mose eintreten sollte. Jedenfalls will er nur das deuteronomische Gesetz, mit Ausschluß des Bundesbuchs, als die Summe dessen angesehen wissen, was Jahve dem Mose auf dem Horeb offenbarte. Deshalb war die mit c 5—11 eingeleitete Ausgabe des Deuteronomiums jedenfalls auch ein selbständiges Werk, und nicht etwa von vornherein ein Einschub in JE.

Hierfür kommt auch in Betracht, daß Mose in der Paränese, mit der er c 6—11 Israel zum Gehorsam gegen das Gesetz auffordert, in offenbar beabsichtigter Vollständigkeit die in JE erzählten Ereignisse seiner Zeit berührt. Mose beschränkt sich hierbei freilich überall auf Anspielungen [2]), die der Leser nur aus JE verstehen konnte, aber die

---

[1]) Ganz so mißlich, wie es zunächst scheint, war diese Annahme allerdings nicht. Nach Jos 24 25-27, wo zumeist J^1 zugrunde liegt, hatte Josua vor seinem Tode das Volk zur Treue gegen Jahve verpflichtet, daraufhin ihm einen Bund geschlossen und ihm dabei Recht und Gesetz gegeben, wie früher nach Ex 15 25 J^1 Mose in Massa. J^2 und E verlegten den Bundesschluß an den Sinai, aber auch nach E und nach J^2, der an Jos 24 25-27 beteiligt ist, hatte Josua vor seinem Tode das Volk zur Treue gegen Jahve feierlich verpflichtet. Dazu kam noch, daß nach dem Interpolator des Bundesbuchs, dem Dt 27 4-8 Jos 8 30-35 ursprünglich gehören, Mose vor seinem Tode eine feierliche Einführung des Bundesbuchs im Lande Kanaan geboten, und Josua danach gehandelt hatte. Wenn nun der Deuteronomiker das Gesetz durch Mose im Lande Moab verkündet werden ließ, so zog er die Mitte zwischen J^2, E, dem Bundesbuch und J^1. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß das Deuteronomium in seiner Urgestalt auch den Bundesschluß in das Land Moab verlegte. Man vgl. die freilich überarbeiteten Verse 26 16-19.

[2]) So redet er 6 16 von Massa, 8 3 vom Manna, 8 15 von den Schlangen in der Wüste und vom Wasser, das Jahve aus dem Felsen gab, 9 8-21 vom goldenen Kalbe, 9 22 (wo Massa wohl auf Glossierung beruht) von Tab'era und Kibroth-

Vollständigkeit, mit der die Erzählung von JE berücksichtigt wird, beweist, daß der Verfasser durch diese Anspielungen auch die Erzählung von JE ersetzen wollte.

Im Unterschied von der zweiten Einleitungsrede ist die erste zumeist erzählenden Inhalts (c 1—3), nur am Schluß geht sie in eine förmliche Predigt über (c 4). Sodann ist Moses Erzählung, obwohl sie völlig von JE abhängt, hier fast überall aus sich selbst verständlich. Man sieht sofort, daß durch diese Erzählung die von JE ersetzt werden sollte. Also war auch die von c 1—4 eingeleitete Ausgabe des deuteronomischen Gesetzes neben JE ein selbständiges Werk. Indessen ist der Sinn der Erzählung von c 1—3 einigermaßen dadurch verdunkelt, daß sie am Anfang verstümmelt ist. Sie beginnt gegenwärtig 1 6 mit dem Aufbruch vom Horeb. Keinenfalls hat der Autor von c 1—3 die Rede Moses hiervon ausgehen lassen. Vielmehr muß Mose vor 1 6 ursprünglich auch von den Vorgängen am Horeb erzählt haben. Andeutend weist er später in seiner Paränese 4 10-14 auf diese Vorgänge zurück, die dort so gut wie sonst irgendwo als grundlegend für das Verhältnis von Gott und Volk erscheinen. Er spielt dabei an auf die Verkündung des Dekalogs, auf die Furcht des Volkes und seine eigene Mittlerschaft. Es ist undenkbar, daß er in c 1—3 von diesen Dingen nicht ausführlich erzählt hätte, um sich dafür in großer Breite über die Einsetzung der Richter (1 6-18) und die Aussendung der Kundschafter (1 19-46) auszulassen. Wie Dillmann erkannt hat, sind 9 25 bis 10 11 dem dortigen Zusammenhang fremd. Was da von Moses Fürbitte für das götzendienerische Volk erzählt wird, ist verspätet, und was weiter von der Herstellung neuer Gesetzestafeln und der Lade und von der Einsetzung des Stammes Levi in den Priesterdienst berichtet wird, ist der Form nach selbständige Erzählung und hat auch inhaltlich mit dem paränetischen Zweck der dortigen Rede nichts zu tun. Dagegen paßt dieser Abschnitt, der noch durch Teile von

---

ha-ta'ava, 9 23 von den Kundschaftern, 11 2 3 von den ägyptischen Plagen, 11 4 vom Untergang der Ägypter im Roten Meer, 11 5 von den in der Wüste verhängten Strafen, 11 6 7 von Dathan und Abiram. Allein die Erzählung vom goldenen Kalbe wird 9 8-21 ausführlicher wiedergegeben, aber da ist nicht nur der Verfasser von c 5—11 am Wort (s. u.). — Außerdem ist in den Gesetzen selbst 23 4-7 von dem feindseligen Verhalten der Moabiten und Ammoniten und von Bileam die Rede, 24 9 von Mirjams Aussatz, 25 17-19 von dem Kampf mit Amalek, 26 5-7 von der Not Israels in Ägypten.

9 8-21 zu vervollständigen ist [1]), nach Inhalt und Form völlig zu der Erzählung Moses in c 1—3. Er muß daher einmal vor 1 6 gestanden haben, und vor ihm muß Mose, wie schon Horst bemerkt hat, von der Offenbarung des Dekalogs und der Mittlerschaft Moses, analog der Erzählung von c 5, geredet haben. Ein Redaktor, der die beiden Ausgaben des deuteronomischen Gesetzes addierte, hat vor 1 6 den Anfang der Rede von c 1—4 weggenommen und ihn mit c 5 und c 9 10 der zweiten Einleitungsrede verquickt, weil er die Erzählungen von der Offenbarung des Dekalogs und vom goldenen Kalbe nicht zweimal bringen konnte [2]). Ist aber die Einleitungsrede von c 1—4 in dieser Weise zu ergänzen, dann stand die von ihr eingeleitete Ausgabe des deuteronomischen Gesetzes noch ausgesprochener als die andere in Gegensatz zu JE. Allerdings ist die Erzählung von c 1—3 im Blick auf die Gesetze von c 12—26 überall paränetisch zugespitzt, sie be-

[1]) Was der Autor von 9 1 ff. über die Verehrung des goldenen Kalbes sagen wollte, ist spätestens v 21 zu Ende. In v 22—24 redet er von anderen Ereignissen. Dagegen wird in v 25—10 11 die Erzählung vom goldenen Kalbe noch einmal zu Ende geführt. Aber auch v 8—21 gehören nur zum Teil dem Verfasser von 9 1 ff. Zunächst sind v 12—14 und v 26—29 zusammen = Ex 32 7-14. Es ist ohne Zweifel derselbe Autor, der zuerst v 12—14 und dann v 26—29 aus Ex 32 übernahm (wobei er freilich sehr verständig Ex 32 12-14 von v 7—11 trennte). Also gehören 9 12-14 zu v 25 ff. Ebenso wird man über 9 21 urteilen müssen, mit dem der Verfasser von 9 1 ff. nicht geschlossen haben kann, und weiter über v 20 (vgl. das für den Autor von c 1—4 charakteristische בעת ההיא mit 10 1 8). Dagegen fügt sich v 22 (vgl. v 7 8) gut an v 19. In 9 9-11, wo schon Horst zwei Quellen erkannt hat, ist wohl v 10 (vgl. ביום הקהל mit 10 4) aus der ersten Einleitung eingetragen. Vom Redaktor, der die beiden Einleitungen miteinander verband, muß v 25 stammen, der im Ausdruck an die Interpolation 1 46 erinnert. Denn erstens bezieht sich v 25 auf v 18 zurück, wo der Verfasser von 9 1 ff. am Worte zu sein scheint. Sodann ist v 25 unerträglich neben 10 10, wonach Mose 40 Tage lang ununterbrochen auf dem Berge gewesen sein muß. Diese 40 Tage fallen notwendig nach den 10 1-9 erzählten Ereignissen. Deshalb darf von ihnen nicht schon in 9 25 die Rede sein. Endlich ist die Vorstellung 9 19 25 und 10 10 verschieden. Dort liegt Mose vor Jahve im Gebet, hier steht er vor ihm.

[2]) Nach Analogie von c 9 10 muß man vermuten, daß auch in c 5 beide Einleitungen benutzt sind. In der Tat ist 5 5, wie schon das לאמר am Schluß zeigt, eingetragen und in Widerspruch mit v 4 und v 19, aber auch mit 4 13. Also stammen v 4 und v 19 wohl aus der ersten Einleitung. Übrigens ist v 5 ganz verständlich nach Ex 19 20 21 24, und man braucht nicht anzunehmen, daß sein Verfasser Ex 20 18-21 noch vor 20 1 las. Aus der Kompilation von zwei Berichten erklärt sich wohl auch, daß 5 29 30 den Zusammenhang zwischen 5 28 und 6 1 unterbrechen.

kämpft neben dem Götzendienst die Ungerechtigkeit und den Unglauben. Aber diese Tendenzen hatte überall schon, wenn auch nicht in gleicher Ausprägung, die Erzählung von JE, und daß der Verfasser von c 1—3 eine dem JE parallele Erzählung dem deuteronomischen Gesetz voraufschickte, muß zunächst daraus erklärt werden, daß er dies Gesetz dem Bundesbuch gegenüberstellen wollte, das im Rahmen der Erzählung von JE überliefert war.

Welche von diesen beiden Einleitungen, von denen eine ohne Zweifel von der anderen abhängig ist, muß nun für die ältere gelten? Allem Anschein nach sind c 5—11 jünger als c 1—4. In c 5—11 ist die Geschichtserzählung auf das Unentbehrlichste zusammengeschrumpft. Mose erzählt hier nur, daß Jahve dem ganzen Volke den Dekalog verkündet und dann ihn zur Entgegennahme seiner weiteren Gebote bestellt habe (c 5). Der übrige Erzählungsstoff ist in der Form von bloßen Anspielungen in die weit ausgedehnte Paränese (c 6—11) eingestreut. Dagegen sind c 1—4 zumeist erzählender Natur (c 1—3), und in dem ursprünglichen Bestande dieser Einleitungsrede trat die Paränese (c 4) noch stärker hinter der Erzählung zurück. Dem Vorbild von JE stehen also c 1—4 sehr viel näher als c 5—11.

Sodann ist in c 1—4, abgesehen von der Interpolation 4 21-31, kein Hinweis auf den Untergang Judas zu finden, wohl aber ist das in c 6—11 der Fall (6 15 8 19 20). Der Untergang Judas liegt hier aber auch schon dahinten. Während Israel c 1—4 ein großes Volk ist (4 6) und zahlreich wie die Sterne am Himmel (1 10), ist es in c 6—11 das kleinste Volk der Erde (7 7)[1]. Darüber möchte das Volk verzagen (7 17 ff.), und in der Tat erwächst ihm hieraus die große Gefahr, sich unter den Heiden zu verlieren. Aber in strenger Absonderung von den Heiden und ihrem Götzendienst soll es sich wunderbar vermehren, so daß es das ganze Land wieder einnehmen kann (7 1-16). Dabei wird vor Mischehen mit den Heiden gewarnt (7 3 4). In die Zeit des Königs Josia paßt das nicht, wohl aber in die Anfänge des neuen Jerusalem. Entscheidend ist, daß Mose am Schluß, wo er Segen und Fluch des Gesetzes darlegt, nicht mit Kriegsnot und Deportation, sondern mit Mißwachs droht (11 16 17). Damit werden wir vollends in die nachexilische Zeit verwiesen, wo die jüdische Gemeinde

---

[1]) Daneben kann 10 22 nur Glosse sein. Auch 7 22 kann der Verfasser von c 6—11 nicht geschrieben haben (vgl. dagegen 9 3).

unter persischer Herrschaft keine Kriegsgefahr mehr zu besorgen hatte.

Was in c 6—11 über die Kleinheit Israels gesagt wird, erscheint zugleich als eine absichtliche Korrektur der gegenteiligen Aussagen Moses in c 1—4. Anderer Art ist der Gegensatz, in dem 5 3 11 2 7 (vgl. 7 19) zu 1 35 36 39 2 14 15 stehen. An den letzteren Stellen wird hervorgehoben, daß alle kriegstüchtigen Männer, die aus Ägypten ausgezogen waren, in der Wüste starben, und daß nur die zur Zeit des Auszugs noch unmündigen Kinder in das Land kamen. Dagegen heißt es 5 3, daß Jahve am Horeb nicht mit den (in der Wüste gestorbenen) Vätern den Bund geschlossen habe, sondern mit den jetzt hier Lebenden. Ebenso betont Mose 11 2 7, daß die jetzt Lebenden Zeugen der Allmacht gewesen sind, mit der Jahve den Widerstand der Ägypter brach und sie im Roten Meere vernichtete, mit der er aber in der Wüste auch gegen sein eigenes Volk einschritt, wo die Empörer Dathan und Abiram sogar von der Erde verschlungen wurden. Offenbar weiß der Verfasser und will es auch nicht leugnen, daß eine ganze Generation Israels in der Wüste gestorben ist. Wenn er gleichwohl hervorhebt, daß die jetzige Generation an dem Bundesschluß am Horeb teilgenommen und den Auszug aus Ägypten und die Katastrophen des Wüstenzuges miterlebt habe, so will er damit rechtfertigen, daß Mose die Gesetze, die er nach der Verkündigung des Dekalogs von Jahve empfing, jetzt erst dem Volke bekannt macht. Deshalb behauptet er auch, daß der Bund nicht mit den Vätern, die ja in der Wüste sterben sollten, geschlossen sei. Die jetzige Generation soll sich aber diesen Gesetzen unterwerfen, weil sie in Ägypten und in der Wüste auch die Strenge Jahves mit Augen gesehen hat. Diese Reflexionen hat der Verfasser schwerlich nur im Gedanken an Num 13 14 JE, sondern vielmehr im Blick auf Dt 1 35 36 39 2 14 15 angestellt.

Im Vergleich zu den weitläufigen Ausführungen in c 6—11 [1]) hat die Predigt von 4 1-20 32-40 schon wegen ihrer Kürze das Vorurteil

[1]) Die Disposition der Rede ist indessen wohlüberlegt. Kap. 6: In seinem Gesetz verlangt der Eine Gott von Israel völlige Hingabe, die sich auf sein ganzes Wesen und Leben erstreckt. Israel darf ihn über den Gütern des Landes nie vergessen und ebensowenig darf es ihn durch ungeduldiges und trotziges Verlangen herausfordern. Weil er Israel aus Ägypten geführt und ihm das Land gegeben hat, ist das Volk zu unbedingtem Gehorsam gegen sein Gesetz verpflichtet. Kap. 7: In seiner Kleinheit muß Israel sich von den Heiden und ihrem Götzendienst fern-

der Priorität für sich. Aber auch ihr Inhalt spricht für ihr höheres Alter. Der kanaanitische Götzendienst wird im Eingang v 3 4 mit dem Hinweis auf die Erzählung von Baal Peor Num 25 1-5 abgetan. Davon wird unterschieden die bildliche Verehrung Jahves, auf deren Bekämpfung es dem Redner ankommt. Jahve, den Israel nie vergeblich anrief, dem es dabei die besten Rechtsordnungen auf Erden verdankt, ist ein geistiger Gott und darf als solcher unter keinem Bilde verehrt werden, weil er sich beim Bundesschluß am Horeb in keiner Gestalt gezeigt hat. Ebensowenig gehen Israel Sonne, Mond und Sterne an, die Jahve vielmehr den Heiden zur Verehrung zugeteilt hat. Dagegen hat er Israel aus Ägypten geführt, damit er es zu seinem Volke machte. Kultisch kommt der moralische Monotheismus deshalb auf die bildlose Anbetung Jahves hinaus, und der Redner macht die Existenz Israels hiervon abhängig. Gleichwohl gibt er zu, daß der Bilderdienst des Volkes und am Ende auch die Verehrung von Sonne, Mond und Sternen dem Jahve gilt. Das entspricht der wirklichen Sachlage zur Zeit Josias, es ist aber sehr beachtenswert, daß der Autor dieser Sachlage gerecht wird. Dagegen ist in c 6—11 die Abgötterei lediglich Verehrung fremder Götter (6 14 8 19 11 16 28) und zwar besonders der kanaanitischen (7 4 5 25). Hier redet ein jüngerer Autor, der dem Wesen des späteren Götzendienstes nicht mehr gerecht wird.

Dieselbe Differenz zeigt sich nun in dem Grundgesetz des Deuteronomiums, das in c 12 1—13 19 in zwei sehr verschiedenen Fassungen vorliegt. Nach der einen Fassung, der 12 8-19 29—13 1 angehören, haben die Höhen die ältere Geschichte Israels für sich, sie sind Heiligtümer Jahves, sollen aber deshalb beseitigt werden, weil Israel sie sich selbst erwählt, Jahve dagegen den Tempel von Jerusalem zur alleinigen Stätte seiner Verehrung bestimmt hat. Sodann besteht

---

halten. Es darf darüber aber auch nicht verzagen, denn Jahve hat es eben wegen seiner Kleinheit erwählt. Durch den Gehorsam gegen das Gesetz soll es erstarken und die Heiden alle auffressen. Kap. 8: Der Gedanke an die Wunder, durch die Jahve das Volk gegründet hat, muß Israel ermutigen. Es darf sich aber auch nicht in Selbstvertrauen überheben oder gar fremden Göttern zuwenden. Kap. 9 1-22 10 12-11 32: In der Erinnerung an die so oft vergebene Schuld der Vergangenheit soll Israel sich demütigen und sein Herz beschneiden. Denn der Eine Gott, der es erwählt hat, ist ihm wie den Heiden auch schon als der unvergleichlich strenge Richter gegenübergetreten. Segen und Fluch legt er jetzt in seinem Gesetz dem Volke vor. — Glosse, die auf c 27 Jos 8 30-35 verweist, sind 11 29-31.

die Abgötterei Israels darin, daß es den Jahve in derselben Weise verehren zu müssen meint, in der die Kanaaniten ihre Götter verehrt haben. Von förmlicher Verehrung fremder Götter ist dabei nicht die Rede. Nach der anderen Fassung 12 2-7 20-28 sind die Höhen samt ihren Altären, Masseben, Ascheren und Gottesbildern kanaanitischen Ursprungs und von Haus aus den kanaanitischen Göttern geweiht. Deshalb sollen sie mit Stumpf und Stil vernichtet werden, obwohl auch hier zugegeben wird, daß Israel auf ihnen den Jahve verehrt. Das Komplement hierzu ist das Gesetz 13 2-19, das mit beispielloser Strenge und Härte die Hinrichtung aller Götzendiener fordert, wobei überall ausdrücklich von Verehrung fremder Götter die Rede ist.

Ohne Zweifel ist die mildere Beurteilung der Höhen und der heidnischen Kultusformen, die in 12 8-19 29—13 1 zum Ausdruck kommt, das Ältere, die kategorische Verdammung der Höhen und die Forderung der Abschlachtung aller Götzendiener 12 2-7 20-28 13 2-19 das Spätere. Man wird aber auch annehmen müssen, daß in 12 8-19 29—13 1 mehr oder weniger der ursprüngliche Wortlaut des Gesetzbuchs Josias vorliegt. Denn die relative Anerkennung, die hier den Höhen und den heidnischen Kultusformen zuteil wird, ist aus keiner späteren Zeit zu erklären, sie ist nur im Munde des Autors verständlich, der König und Volk für seine weitgehenden Forderungen gewinnen mußte. Dagegen kann der ursprüngliche Verfasser des Deuteronomiums nicht die unterschiedslose Abschlachtung aller Götzendiener gefordert haben.

In der Beurteilung der Abgötterei stimmen nun c 1—4 durchaus mit 12 8-19 29—13 1 überein, und ebenso stimmen c 5—11 in ihrem leidenschaftlichen Eifer gegen den Dienst fremder Götter zu 12 2-7 13 2-19. Zu dieser sachlichen Übereinstimmung kommt aber eine auffällige Konkordanz der Ausdrucksweise. Man wird daher auch c 1—4 dem ursprünglichen Verfasser des Deuteronomiums beilegen müssen.

Die vorstehenden Ausführungen sind in durchgehendem Widerspruch mit Steuernagels Kommentar zu Deuteronomium und Josua (1900), der die Sachlage nicht geklärt, sondern nur verdunkelt hat. Als Leitfaden für die Wiederherstellung der beiden Ausgaben benutzt er den Wechsel singularischer und pluralischer Anrede an das Volk, von denen die erstere in c 6—11 vorwiegt. Aber nur innerhalb gewisser Grenzen entspricht dieser Wechsel in c 6—11 der Benutzung der beiden Einleitungen, und nur mit viel Gewalttätigkeit kann Steuernagel die Scheidung hiernach durchführen. In c 12—26 ist die pluralische Anrede selten, sie tritt nur in

c 12 neben der singularischen stärker hervor, und hier versagt Steuernagels Kanon völlig. In c 1—4, die er von einer dritten Hand herleitet, herrscht die pluralische Anrede im Anfang vor, aber schon in c 2 3 findet sich neben ihr die singularische, die in c 4 weitaus überwiegt. Steuernagel streicht alle Stücke mit singularischer Anrede als jüngere Zusätze und gelangt damit zu lauter Unbegreiflichkeiten.

Daß das Verbot der Höhen c 12 von verschiedenen Händen stammt, hat schon Vater bemerkt, die bisherigen Versuche, es zu analysieren, sind aber gescheitert. In Wahrheit sind hier zwei Rezensionen desselben Gesetzes ineinander geschoben. Nachdem in v 2—7 alle Heiligtümer außerhalb Jerusalems als Stätten des kanaanitischen Götzendienstes bezeichnet sind und mit Leidenschaft ihre völlige Vernichtung gefordert ist, klingt uns v 8—19 ein ganz anderer Ton entgegen. Hier wird nur gesagt, daß Israel die Höhen willkürlich (v 8 איש כל הישר בעיניו, v 13 בכל מקום אשר תראה) erwählt habe. Dabei wird zugestanden, daß die ganze ältere Zeit, mit der Mose sich selbst zusammenfaßt, an jedem ihr gut scheinenden Ort dem Jahve geopfert habe. Aber seit dem Bestehen des Tempels in Jerusalem sei dieser allein von Jahve zum Gottesdienst, d. h. zur Festfeier, bestimmt (v 9—12). Brandopfer dürfen daher nur in Jerusalem dargebracht werden (v 13 14). An die Stelle des gewöhnlichen Schlachtopfers kann die profane Schlachtung treten, die an jedem Ort vollzogen werden darf, unter dem Vorbehalt, daß das Blut nicht genossen wird (v 15 16). Dagegen sind alle übrigen Darbringungen der Einzelnen (Zehnter, Erstgeburten, Gelübde, freiwilliges Opfer, freiwillige Gabe) an Jerusalem gebunden (v 17—19). In v 20—28, die wieder dem jüngeren Autor angehören, wird die in v 15 16 erledigte profane Schlachtung neu behandelt. Sie besteht hier schon längere Zeit, und auf Grund übler Erfahrungen, die man dabei gemacht hat, wird der Blutgenuß sehr eindringlich verboten. Sie wird deshalb auch nur den von Jerusalem entfernt Wohnenden gestattet (v 20 f.). In v 29—13 1 reiht der ältere Autor an das Verbot der Höhen das Verbot der kanaanitischen Kultusformen, mit denen der jüngere die Höhen zusammenwirft. Lehrreich ist dafür der Vergleich von v 30b mit v 4. Endlich sind die rigorosen Gebote über die Hinrichtung aller Götzendiener 13 2-19 ein notwendiges Komplement zu 12 2-7 20-28, zugleich aber eine Parallele zu 12 29—13 1.

Für die Scheidung der beiden Rezensionen kommt stilistisch in Betracht einerseits תעשה הישר בעיני יי 12 25 28 13 19, anderseits das השמר לך פן v 13 19 30, und לשכן שמו שם v 11 (14 23 16 2 6 11 26 2), wofür sich v 5 21 לשום את שמו שם findet. Das letztere kommt im Deuteronomium sonst nur 14 24 vor, wo derselbe Autor am Wort ist (vgl. 14 24 mit 12 21). Der Anfang der älteren Rezension ist in v 2—7 mit der jüngeren verquickt. Aus ihr stammt v 5 die Dublette לשכנו, das Dillmann mit Unrecht für eine Glosse erklärt hat. Ebenso wird es mit dem ובאת שמה v 5, mit v 7b und vielleicht auch mit dem ersten Relativsatz in v 1 stehen, wo Wellhausen (Compos. [3] 353) wegen der singularischen Anrede überall Glossen vermutete.

Zahlreiche stilistische Berührungen sind zwischen der Erzählung und der Predigt von c 1—4 und c 5—11 einerseits und den Gesetzen von c 12 13 anderseits nicht zu erwarten. Gleichwohl treten sehr auffällige Übereinstimmungen zutage. In c 1—4 stimmt der charakteristische Satz 4 2 ziemlich wörtlich mit 13 1, der das ältere Gesetz abschließt. Anderseits decken sich die bedeutsamen Sätze 7 5 25 mit 12 3. Sodann berührt sich das rhetorisch gehaltene Gesetz 13 2-19 mit c 5—11 vielfach in eigenartigen Ausdrücken. Vgl. v 3 7 14 אלהים אחרים mit 6 14 7 4 8 19 11 16 28, ebenda אשר לא ידעתם mit 8 3 16, v 4 מנסה אתכם לדעת ה mit 8 2, ebendort das für c 5—11 charakteristische בכל לבבכם ובכל נפשכם, v 8 אלהי העמים אשר סביבתיכם mit 6 14, wozu endlich noch die zugleich sachliche Parallele von v 18 f. mit v 7 25 f. kommt. Die letztere ist um so beweisender, als es sich beide Male um bloß theoretische Forderungen handelt.

Der Annahme, daß 1 1—4 40 (abzüglich 4 21-31 und mancher anderen Zusätze) von dem ursprünglichen Verfasser des Deuteronomiums stammen, steht höchstens im Wege, daß Mose 4 8 vorgreifend ככל התורה הזאת und 4 5 sogar למדתי אתכם חקים ומשפטים sagt. Indessen läßt sich beides daraus begreifen, daß der Verfasser des Deuteronomiums, wenn er ihm überhaupt eine Einleitung vorausschickte, die Einleitung gewiß später schrieb als das Gesetz. Es läßt sich auch denken, daß er das erst nach der Einführung des Gesetzes tat. Jedenfalls werden die Gründe, die für die gleiche Herkunft des ursprünglichen Gesetzes und der Einleitung c 1—4 sprechen, durch 4 5 8 nicht entkräftet.

Eine genauere Datierung von Dt 1—4 ist von Wichtigkeit, weil die Geschichtsbetrachtung des Verfassers sich einerseits von der des E ungefähr ebenso weit entfernt wie die des E von J^1 und J^2, und sich anderseits überall der des P nähert, obwohl der Verfasser den P offenbar noch nicht gekannt hat. In ihrer Annäherung an P hat Kosters die Geschichtsbetrachtung des Verfassers überhaupt noch nicht ins Auge gefaßt, aber auch bezüglich ihres Abstandes von E bedürfen seine vortrefflichen Bemerkungen noch der Ergänzung.

In Dt 1 6-19 ist zusammengeworfen, was Ex 18 von der Einsetzung der Richter und Num 11 von der prophetischen Begeisterung der 70 Ältesten berichtet ist. In welchem Grade hat der Verfasser diese älteren Erzählungen ihres Inhalts entleert! Ex 18 J^2 bedauert Jethro, der Priester von Midian, seinen Schwiegersohn Mose und das Volk wegen der Schwierigkeiten, die für beide Teile daraus erwachsen, daß Mose allein die Rechtshändel der Israeliten entscheidet. Jethro rät dem Mose, er solle zu seiner und des Volkes Erleichterung Richter einsetzen, von denen alle einfacheren Rechtssachen entschieden würden. Nur die schwierigeren Rechtsfälle solle Mose sich selbst vorbehalten, diese aber in Zukunft nicht nach seinem menschlichen Ermessen,

sondern auf Grund göttlicher Weisung entscheiden und im Anschluß daran dem Volke die Weisungen und Rechte Jahves mitteilen, nach denen dann in analogen Fällen das Volk selbst Bescheid weiß, oder wenigstens die Richter entscheiden können. Nach Ex 18 E hat Mose von Anfang an auf Grund göttlicher Erleuchtung gerichtet und dabei die Weisungen und Rechte Jahves gelehrt. Damit ist die Einsetzung der Richter schon vorbereitet, die Mose nach dem Rat seines Schwiegervaters vornimmt. Num 11 E klagt Mose Gott, daß er allein die Last nicht tragen könne, die ihm mit der Leitung des ganzen Volkes auferlegt sei. Daraufhin läßt Gott einen Teil des Geistes, der auf Mose ruht, auf 70 Älteste übergehen. Der Deuteronomiker übergeht die Einführung der Thora, die beständige Unterweisung des Volkes und die Begeisterung der Ältesten, weil das alles für ihn entweder unverständlich ist oder wenigstens seinen Anschauungen widerspricht. Nur die Einsetzung der Richter läßt er bestehen. Hierbei läßt er aber auch den heidnischen Schwiegervater Moses, auf dessen Initiative Mose bei E noch die Richter einsetzt, aus der Erzählung völlig verschwinden. Mose selbst empfindet seine Überlastung im Richteramt, wie Num 11 E in der Leitung des Volkes, er klagt sie aber nicht wie Num 11 E Gott, sondern dem Volke, das auf sein Verlangen Richter wählt, und Mose setzt diese in ihr Amt mit der eindringlichen Erinnerung, daß das Gericht Gottes sei.

Überall tritt in Dt 1—3 die Autorität und Initiative Jahves, unmittelbar oder durch Mose vermittelt, hervor, auch wo die ältere Erzählung davon schwieg. Als das Volk durch den Bericht der Kundschafter entmutigt ist, fordert nicht mehr Kaleb, sondern Mose das Volk zum Glauben und zum Einmarsch in das Land auf (1 29). Als das Volk sodann wegen seines Unglaubens zum Tode in der Wüste verurteilt ist und zu spät den Kampf wagen will, mahnt nicht wie bei J^2 Mose, sondern Jahve selbst davon ab (1 42 43). Ruben und Gad bekommen das südliche Ostjordanland nicht auf ihre Bitte, sondern Mose weist es ihnen im Auftrage Jahves zu (3 12 f. 18). Bei JE hören wir nichts von einem Anlaß, aus dem Israel nach dem Ostjordanlande aufbrach, hier geschieht das auf Jahves Befehl (2 2). Nach JE erobern die Israeliten das Reich von Hesbon aus Zufall, weil der König von Hesbon ihrer Bitte um Durchzug mit kriegerischem Angriff begegnet, hier müssen dagegen die Israeliten auf Jahves Befehl den Sihon angreifen, um sein Land einzunehmen (2 24 25).

Eine abstrakt dogmatische Auffassung der Allmacht und der Gerechtigkeit Jahves beherrscht das religiöse Vorstellen und Denken des Verfassers. Von da aus hat er völlig abgewandelt, was in JE über die Beziehungen Israels zu seinen Verwandten und über die Eroberung des Ostjordanlandes erzählt war. Nach JE waren Edom und Moab damals stärker als Israel. Unserm Verfasser stößt dagegen wegen der absoluten Allmacht Jahves überall die Frage auf, weshalb Israel nicht die Gebiete Edoms, Moabs und Ammons einnahm, und überall lautet die Antwort, daß Jahve es anders befahl, weil er eben das Land Kanaan für Israel bestimmt hatte (2 4 5 9 19). Aber das Israel zugedachte Land fällt auch sofort und in vollem Umfang in seine Hände. Bei J^2 und E dringt Manasse erst vom Westjordanlande aus in Gilead und Basan ein, auf Josuas Anweisung, aber für sich allein (Jos 17 14-18). J^1 erzählt Num 32 39 41 42 proleptisch von diesen Ereignissen, und RE trägt sie schon halbwegs in die Zeit Moses zurück, indem er dort v 40 Gilead von Mose dem Makir verliehen werden läßt. Nach unserem Autor erobert Gesamtisrael schon unter Mose das Reich des Og in Basan, und Mose verleiht es nebst dem nördlichen Gilead dem halben Stamm Manasse (3 1-13).

Mit der Allmacht Jahves hängt für den Verfasser seine Gerechtigkeit aufs engste zusammen. Weil Jahve das Land Kanaan Israel zugeschworen hat, sind die Amoriten, die es bis dahin innehaben, der Vernichtung verfallen, und so auch die Könige von Hesbon und Basan. Aber anderen Völkern darf Israel nichts zu Leide tun, und selbst dem Sihon gegenüber wird die Loyalität, mit der Israel ihn bei JE um freien Durchzug bittet, noch gesteigert. Jahve machte ihn aber übermütig, und so verfiel er einem völlig verdienten Untergang (2 26 bis 30). Umgekehrt ist es für den Verfasser auch undenkbar, daß andere Völker Israel damals irgendwelchen Widerstand geleistet hätten. Nach JE hatte Edom den Durchzug mit bewaffneter Hand verweigert, und Israel war davor zurückgewichen und hatte Edoms Gebiet in weitem Bogen umgangen (Num 20 14-21). Diese feindselige Haltung Edoms wird beseitigt. Nicht Israel fürchtet sich vor Edom, sondern Edom vor Israel. Auf Jahves Befehl und ohne die Edomiten auch nur zu fragen, durchziehen die Israeliten das edomitische Gebiet von Elath und ʿEsion-Geber aus (2 2-8) [1]). Das bescheidene Anerbieten

[1]) Vgl. darüber oben S. 216 Anm. 1.

Israels, Wasser von den Edomiten für Geld zu kaufen (Num 20 19 E), verwandelt sich ebenfalls in einen entsprechenden Befehl Jahves, dessen Gerechtigkeit es so vorschreibt (2 6). Daß aber die Edomiten gegen Bezahlung das Verlangte gewähren, wird als selbstverständlich verschwiegen (vgl. v 29). Aus dem Umstand, daß Israel den Edomiten Geld für (Brot und) Wasser anbot, wird auf großen Wohlstand geschlossen, zu dem Israel in der Wüste durch den wunderbaren Segen Jahves gelangt war (v 7).

Nach JE wird auch das moabitische Gebiet von Israel umgangen. Der König Balak will sogar Israel mit Krieg überziehen und um sich den Sieg zu sichern, bestellt er den Seher Bileam, der Israel verfluchen soll. Das alles muß der Verfasser, weil es für ihn undenkbar ist, unterdrücken. Auf Jahves Befehl wird auch das Gebiet Moabs ohne weiteres von den Israeliten durchzogen, und daß Moab dabei ebenso wie Edom der Allmacht Jahves sich fügte und die Durchziehenden versorgte, erfahren wir wiederum nur hinterdrein bei Gelegenheit (2 9 17 18 29).

Von dieser Darstellung ist es nur noch ein Schritt bis zu der des P. Bei P zieht Israel von Kades aus direkt durch das nördliche Edom und weiter durch Moab in das Ostjordanland, ohne daß Edom und Moab dabei auch nur genannt werden. Auch der Widerstand der Amoriten und Kanaaniten versinkt bei P in nichts. Wir erfahren nicht einmal von ihrem Dasein. Mose verleiht einfach den 2½ ostjordanischen Stämmen ihre Gebiete, und ebenso teilen Eleazar und Josua durch das heilige Los den 9½ westjordanischen Stämmen ihre Anteile zu. Die Grenzen des israelitischen Landes werden dabei durch das göttliche Gesetz im einzelnen genau bestimmt (Num 34).

Lehrreich ist auch noch die Art, in der bei D und P die Gerechtigkeit Jahves in den persönlichen Schicksalen Moses, Aharons und Josuas zum Ausdruck kommt. In JE ist es wohl eine tragische Tatsache, das Mose selbst in das verheißene Land nicht mehr kam. Aber der Nachdruck der Erzählung von Dt 34 liegt doch darauf, daß Jahve seinem hochbegnadeten Knecht vom Berge aus das ganze Land zeigte und ihm damit die zukünftige Herrlichkeit Israels vor Augen führte. Dt 3 26 ist es schon Jahves Zorn, der trotz der flehentlichen Bitte Moses ihm den Eintritt in das Land verwehrt. Indessen ist dieser Zorn noch nicht von Mose selbst verschuldet, sondern von dem Volke, mit dem sein Führer büßen muß. Erst P setzt dafür Num 20 1-13

eine persönliche Schuld Moses ein, die zugleich die Schuld Aharons war und somit auch das Sterben Aharons in der Wüste erklärte. Dt 9 20 wird bezüglich des Aharon nur daran Anstoß genommen, daß ihn nach JE wegen des goldenen Kalbes keine Strafe getroffen hatte. Mose muß deshalb Fürbitte für ihn einlegen. Josua war nach J^1 schon beim Auszug aus Ägypten der Heerführer Israels. Daß er in das Land Kanaan gelangte, war aber für J^1 kein Problem, weil er vom Sterben einer ganzen Generation in der Wüste noch nicht erzählte. J^2 und E erzählten davon, aber J^2 nennt den Josua erst beim Tode Moses, und nach E war er beim Auszug aus Ägypten noch ein Knabe, der nicht unter das Urteil von Num 14 11-25 fiel. Hierbei scheint sich auch der Deuteronomiker beruhigt zu haben. Dagegen gibt P, vielleicht beeinflußt von der Glosse Dt 1 37 38, der Erhaltung Josuas die Unterlage des Verdienstes, indem er ihn Num 13 14 neben und vor Kaleb zum Kundschafter macht, der wie Kaleb zu Jahve hielt.

Im Einzelnen habe ich zu Dt 1—4 noch folgendes zu bemerken. 1 1b 2 wird, wie ich früher bemerkt habe, die Lage des Horeb beschrieben. Diese anderthalb Verse sind Glosse, sie setzen aber noch den ursprünglichen Bestand von c 1—4 voraus, in dem vor 1 6 von der Offenbarung auf dem Horeb und vom goldenen Kalbe erzählt war (vgl. S. 252 f.). Eine späte Glosse sind v 3—5, die bereits die Lücke vor 1 6 voraussetzen. Über die Datierung 1 3 vgl. S. 11. In c 1—3 sind ferner auszuscheiden 1 7b 37 38 46 2 10-12 20-24 3 9-11 13b-17. Spät sind hiervon 3 16 17, wo in Übereinstimmung mit Jos 13 24-28 P das Gebiet Rubens und Gads bis zum See Genezareth ausgedehnt wird. Auch auf diesem Punkte bildet aber D das Mittelglied zwischen JE und P. Nach Num 21 21-32 32 JE (aber eigentlich auch nur nach E) reichte das Gebiet Sihons und also auch das von Gad und Ruben im Norden bis an den Jabbok. D verlegt nach teilweisem Vorgang von Num 32 40 RE auch die Eroberung Basans in die Zeit Moses, das Mose dem Könige Og abgenommen habe, — das einzige sachlich neue Datum, das D in die hexateuchische Erzählung eingeführt hat. Dabei füllt er die Lücke zwischen dem Jabbok und Basan, in der Gilead liegt, damit aus, daß er 2 36 37 (vielleicht im Mißverständnis von Num 32 1 26 vgl. S. 238) zum Reiche des Sihon auch Gilead rechnet, das er 3 12 13 halb und halb auf Ruben-Gad und Halbmanasse verteilt. In 2 37b wird nicht, wie Dillmann meint, das Gebiet der Ammoniten beschrieben, sondern der nördliche Teil des Reiches Sihons. Denn כל יד יבק bedeutet das Land südlich und nördlich vom Jabbok, und ערי ההר die Städte des Gebirges Gilead (= ʿAdschlûn).

In c 4 sind außer v 21—31 wohl auch v 16b—18 eingetragen. Kleinere Retouchen von später Hand finden sich in c 1—4 mehrfach. 1 39 war in der Vorlage der LXX noch nicht nach Num 14 31 RP geändert.

Die Behauptungen Dillmanns (S. 229), daß der Verfasser J und E noch als selbständige Schriften vor sich gehabt habe, zumeist aber dem E folge, verdienen keine eingehende Widerlegung. Die erstere Behauptung fällt schon damit, daß der Verfasser das Bundesbuch, das erst von jüngerer Hand in die Kompilation JE eingetragen ist, im Rahmen von JE las. Wenn er ferner die Vorsassen Israels a potiori Amoriten nennt, so ist das nicht Anlehnung an E, sondern jüngerer Sprachgebrauch. Vgl. oben S. 219 Anm. 3. Der Stoff seiner Erzählung stammt aber ebensosehr aus J wie aus E. Beispielsweise gehen auf J^2 zurück 1 41-44 (vgl. Num 14 39-45), auf J^1 4 3 4 (vgl. Num 25 1-5), auf RE 10 1 2 (vgl. Ex 34 1 4). Daß der Verfasser von c 5—11 neben E auch J benutzte, sieht man z. B. aus der Erinnerung an Tab'era und Kibroth-ha-ta'ava 9 22 und an Dathan und Abiram 11 6.

21.

Der Schluß des Deuteronomiums.

Dt 27—34.

Die beiden Ausgaben des deuteronomischen Gesetzes, deren Einleitungen in c 1—4 und c 5—11 vorliegen, sind auch in c 27—34 zu erkennen, wo ihre Schlüsse mit den übrigen Quellen kompiliert sind. Was zunächst c 27—30 betrifft, so sind 27 1-8 parallel mit 31 9-13 25 26^a. Nach 27 1-8 sollten die Israeliten das deuteronomische Gesetz im Lande Kanaan sofort nach dem Übergang über den Jordan auf übertünchte Steinblöcke schreiben, nach 31 9-13 schrieb Mose es in ein Buch, das er den Priestern und den Ältesten übergab. Dabei befahl er, es alle 7 Jahre am Laubhüttenfest dem Volke vorzulesen und es neben der Gesetzeslade aufzubewahren. Die erstere Version muß für die ältere gelten und daher zur ersten Ausgabe des Gesetzes gezogen werden. Der Parallelismus dieser Ausgabe mit dem Bundesbuch tritt hier noch einmal in sehr auffälliger Weise zutage. In 27 1-8 ist nämlich ein deuteronomisches Gebot (v 1—3) mit einem älteren (v 4—8) kompiliert, nach dem das Bundesbuch auf dem Berge Ebal (ursprünglich: Garizim) bei einer feierlichen Opferhandlung auf übertünchte Steinblöcke geschrieben werden sollte. Dies Gebot, das der Interpolator des Bundesbuchs samt seiner Ausführung Jos 8 30 ff. in JE eingeschaltet hatte, hat der Deuteronomiker kopiert, indem er es lediglich entsprechend der von ihm geforderten Zentralisation des Kultus umgestaltete. Damit vollendete er die Einrahmung, die er

seinem Gesetzbuch nach dem Muster des Bundesbuchs gab. Späteren Ursprungs als 27 1-3 sind v 14—26, und vielleicht auch v 11—13.

Die Darlegung von Segen und Fluch, die 27 9 10 28 1-69 an den Gehorsam und Ungehorsam gegen das Gesetz geknüpft werden, ist hinter der Vorschrift über die Einführung des Gesetzes im Lande Kanaan 27 1-3 verspätet. Sie entstammt daher kaum der ersten Ausgabe des Deuteronomiums, sie der zweiten zuzuweisen, empfiehlt sich deshalb, weil sie am Schluß der zweiten Einleitungsrede 11 26-28 32 vorbereitet zu sein scheint. Indessen ist c 28 von späterer Hand stark erweitert, und ein jüngerer Nachtrag sind auch c 29 30, die hier außer Betracht bleiben.

Dt 27 ist ein kompliziertes Gebilde. In v 9 10 hat schon Ewald den Anfang von c 28 erkannt. Ein später Zusatz sind, wie ihr Inhalt beweist, die Flüche von v 14—26. Nach v 11—13 sollen bei der Promulgation des Gesetzes die ostjordanischen und galiläischen Stämme auf dem Ebal stehen und den Fluch vertreten, die übrigen Stämme (unter ihnen Levi) auf dem Garizim den Segen. Auch diese Verse, die auf v 4—8 Bezug nehmen, geben zu Bedenken Anlaß, sofern man nicht einsieht, weshalb der Befehl von v 12 13 sich nicht unmittelbar an v 4—8 anschließt, sondern in v 11 neu eingeführt wird. Auffällig ist auch in v 12 das nach v 4 wiederholte בעברכם את הירדן. Immerhin stehen diese Verse in Beziehung zu v 4—8, und weil v 9 10, die aus der zweiten Ausgabe des Deuteronomiums stammen, sich dazwischen eindrängen, so scheinen v 11—13 schon vor der Addition der beiden Ausgaben an dieser Stelle gestanden zu haben. Für ihr relatives Alter spricht auch, daß Levi v 12 in der Reihe der Laienstämme erscheint. Vielleicht sind v 11—13 also doch ursprüngliche Fortsetzung von v 4—8, obwohl unklar bleibt, was hier mit Segen und Fluch gemeint ist. Ihre unvollkommene Form läßt sich daraus erklären, daß auch v 4—8, wie sich sogleich zeigen wird, eine Interpolation sind[1]. Jedenfalls stammen v 11—13 von anderer Hand als v 14—26, weil sie nicht wie diese nur vom Fluch, sondern vom Segen und Fluch reden. Auch fällt in v 14 den Leviten eine andere Rolle zu als in v 12.

In der nun noch übrigen Verordnung über die Steine mit der Gesetzesinschrift v 1—8 sind deutlich zwei verschiedene Verordnungen aneinander gereiht. Zweimal werden die Steine errichtet und mit Tünche bestrichen (v 2 4) und zweimal werden sie beschrieben (v 3 8). Aber nach v 1—3 werden sie unmittelbar nach dem Übergang über den Jordan an einem ungenannten Orte errichtet, nach v 4—8 dagegen auf dem Garizim[2]. Eine redaktionelle Hand hat diese verschiedenen Steine mit-

---

[1]) Dt 11 29-31 sind eine Glosse, die auf 27 11-13 vorausweist.

[2]) Daß der Ebal Dt 27 4 Jos 8 30 auf jüdischer Korrektur statt des Garizim (von dem der Samaritaner redet) beruht, leidet keinen Zweifel. Für meine Zwecke kommt hier freilich nichts darauf an.

einander identifiziert, indem sie v 4 die Worte schrieb „diese Steine, welche ich euch heute befehle" (vgl. v 1). Ursprünglich wird da gestanden haben „große Steine" wie v 2 oder etwas dem Ähnliches. Dieselbe Hand wird den deuteronomistischen v 7^{b} und in v 8 „die Worte dieser Thora" beigefügt haben, wodurch v 4—8 (im Einklang mit v 3) erst auf das Deuteronomium umgedeutet wurden. Denn ursprünglich können v 4—8, die von einem Altar und einer Opferfeier auf dem Garizim reden, weder vom Deuteronomiker noch von einem Deuteronomisten stammen. Sie stimmen aber wörtlich mit dem einzigartigen Altargebot des Bundesbuchs Ex 20 24-26 und sie müssen daher von dem Interpolator des Bundesbuchs stammen, der an dieser Stelle in JE eine Verordnung Moses über die Einführung des Bundesbuchs im Lande Kanaan einschaltete. Deuteronomisch korrekt sind dagegen v 1—3, die von dem Altar und dem Opfer schweigen und auch den heiligen Berg bei Sichem beseitigen. Offenbar sind diese Verse aber auch nur eine Kopie von v 4—8 und sie stammen gewiß von dem Verfasser von Dt 1—4, d. h. vom Deuteronomiker selbst, der seinem Gesetzbuch dieselbe Umkleidung geben wollte, die das Bundesbuch in JE hatte. Er wollte deshalb sein Gesetzbuch auch in analoger Weise im Lande Kanaan eingeführt wissen, wie das 27 4-8 für das Bundesbuch vorgesehen war. RD hat diese beiden Vorschriften aneinander gereiht und sie harmonisiert, indem er sie beide auf das Deuteronomium bezog.

Als der Ort, an dem das Bundesbuch im Lande Kanaan eingeführt wäre, war dem Verfasser von Dt 27 4-8 Sichem durch die Erzählung von Josuas letztem Reichstag Jos 24 (vgl. dort besonders v 25) an die Hand gegeben [1]). Über den Zeitpunkt läßt er den Mose Dt 27 4 sich nur unbestimmt äußern. Jos 8 30-35 wird aber auch die Ausführung des Befehls von Dt 27 4-8 erzählt und zwar, wie der Wortlaut von 8 30 31 beweist, ursprünglich von demselben Schriftsteller. Er hat nun aber für die Ausführung nicht den letzten Reichstag Josuas, sondern den Zeitpunkt gewählt, in dem Israel zum ersten Mal von Gilgal aus in der Richtung auf Sichem vordrang, d. h. die Zeit nach der Zerstörung von ʿAi. Eben damit verrät er sich hier so gut wie in Ex 20—24 als Interpolator. Denn sachlich ist die hier berichtete Feier bei Sichem nach der Zerstörung des östlich von Bethel gelegenen ʿAi so unmöglich, daß Hieronymus meinte, es müsse hier ein anderer Berg Ebal gemeint sein als der bei Sichem. Formell unterbrechen die Verse die Verbindung von c 8 mit 9 1 ff. in so unerträglicher Weise, daß sie in der LXX (freilich noch unpassender) hinter 9 2 gestellt sind. Sie stehen also außerhalb des Zusammenhangs, zu dem RE seine beiden Quellen überall verwoben hat, und sind somit jünger als dieser Redaktor, aber, wie ihr Inhalt beweist, älter als das Deuteronomium. Allerdings sind die Verse von jüngerer Hand stark überarbeitet. In v 32—35 ist

---

[1]) Der ihn nachahmende Deuteronomiker hat offenbar Gilgal im Sinn, wo Josua am Tage des Übergangs über den Jordan (vgl. hier v 2) 12 Steinsäulen aufrichtete (Jos 4 8 20). Aber auch diesen (bis dahin heiligen) Ort mag der Deuteronomiker nicht mit Namen nennen.

ihre Sprache deuteronomistisch und z. T. noch jünger (vgl. v 33 כגר כאזרח). Auch stimmen v 33—35 mit Dt 27 nicht völlig überein. Nach Dt 27 11-13 sollten 6 Stämme, darunter Levi, *auf* dem Garizim stehn, und 6 Stämme *auf* dem Ebal. Hier stehen dagegen v 33 die Leviten bei der Lade, und das Volk zur Hälfte *gegenüber* dem Garizim und zur Hälfte *gegenüber* dem Ebal. Diese Abweichung ist augenscheinlich dadurch verursacht, daß ein späterer Bearbeiter die Ungesetzlichkeit des Altars und der Feier auf dem Ebal (ursprünglich: Garizim) durch die Anwesenheit der von den Leviten getragenen Lade entschuldigen wollte. Sodann ist in v 34 35 auch auf Dt 31 9-12 Bezug genommen, während Dt 27 1-8 von keiner Verlesung des Gesetzes, nicht einmal von einem Gesetzbuch, die Rede ist. Indessen wären diese Differenzen nur dann befremdlich, wenn der deuteronomistische Bearbeiter von Jos 8 30-35 identisch wäre mit dem Kompilator, der Dt 27 1-3 mit v 4—8 zusammenwob. Aber die beiden Ausgaben des Deuteronomiums schlossen aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Tode Moses, in der Geschichte Josuas brauchte also auch keine Ausführung des deuteronomischen Gebots von Dt 27 1-3 mit Jos 8 30 31 kompiliert zu werden.

Zu Dt 27 vgl. noch Kuenen Theol. Tijdschr. 1878 297 ff. Wellhausen, Composition³ 362 f.

Nach 2 Reg 22 11-20 enthielt das Gesetzbuch Josias Flüche gegen seine Übertreter, wodurch der König aufs äußerste erschreckt wurde. Indessen ist jener Passus offenbar erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, er kann daher nicht beweisen, daß das ursprüngliche Deuteronomium Flüche enthielt. Man beruft sich freilich darauf, daß die 2 Reg 22 gemeinten Flüche unbedingte gewesen seien, während Dt 28—30 der Fluch nur bedingterweise ausgesprochen werde. Also müsse das Deuteronomium ursprünglich andere Flüche als die von c 28—30 enthalten haben. In Wahrheit ist aber die Bedingtheit dieser Flüche lediglich schriftstellerische Form, und Lesern, die den Untergang Jerusalems hinter sich hatten, mußten sie als kategorisch erscheinen.

Von 31 9 ist das Gebot regelmäßiger Verlesung des Gesetzbuchs v 10—13 nicht zu trennen, und von derselben Hand stammen auch v 25 26ᵃ. Über v 24 26ᵇ s. u. S. 268.

In c 31—34 treten die Schlüsse der beiden Ausgaben des Deuteronomiums in den Hintergrund gegenüber der Erzählung der übrigen Quellen und jüngerer Bearbeitung. In 32 48-52 sind Num 27 11-14 von RP wiederholt, der nach der Einschaltung von Dt 1—32 den an Mose ergangenen Befehl, den Berg ʿAbarim zu besteigen, in Erinnerung bringen wollte. Auszuscheiden ist ferner das nachexilische Lied Moses 32 1-44, dessen Interpolator den vorhergehenden Abschnitt 31 14-30 stark erweitert hat. Ohne Verbindung steht gegenwärtig der Segen Moses c 33 da, der deutlich eine jüngere Parallele zum Segen Jakobs

Gen 49 ist. Wie dieser Segen von J^1, so ist jener wahrscheinlich von E in den Zusammenhang seiner Erzählung aufgenommen.

Von dem nach Abzug dieser Stücke übrigen Reste ist die erhabene Erzählung vom Tode Moses c 34 zumeist dem J^2 zuzuweisen. Aus P stammt hier nur weniges in v 1 und außerdem v 8 9. Deuteronomistischen Ursprungs sind v 10—12, in denen Mose über alle späteren Propheten erhoben wird. Dagegen liegen der Erzählung von Moses Abschied und Josuas Einsetzung c 31 außer (wie es scheint), drei älteren Berichten zwei deuteronomische zugrunde. Unter den älteren Berichten tritt in v 14—16 23 deutlich E hervor, bei dem Gott dem sterbenden Mose den künftigen Abfall des Volkes zu den Götzen, zugleich aber vielleicht auch seine endliche Bekehrung ankündigte. Die beiden deuteronomischen Berichte v 1—6 und v 7 8, von denen jener der zweiten, dieser der ersten Ausgabe des Deuteronomiums entstammt, kommen lediglich auf die Verheißung des Sieges über die Kanaaniten hinaus, wobei der jüngere die Verpflichtung sie völlig auszurotten einschärft. In der zweiten Ausgabe schlossen sich hieran v 9—13 25 26^a, die von der Niederschrift, der regelmäßigen Verlesung und der Aufbewahrung des Gesetzbuchs handeln, und einer der beiden Ausgaben entstammt wohl auch das Schlußwort 32 45-47. Möglicherweise haben beide Ausgaben, oder eine von ihnen, endlich auch noch den Tod Moses kurz erzählt. Sehr unwahrscheinlich, ja undenkbar, ist aber, daß sie beide, oder auch nur die ältere von ihnen, weiterhin auch eine Geschichte Josuas enthielten.

Über 32 48-52 vgl. das S. 11 247 Bemerkte, und über das Alter *des Liedes Moses* 32 1-43 meine Alttest. Religionsgeschichte^2 242. 31 14-30 sind in ihrer vorliegenden Gestalt zumeist eine Einführung des Liedes, das Mose und Josua aufschreiben sollen (v 19), damit es dereinst, wenn das Volk durch den Götzendienst in das tiefste Unglück geraten ist, gegen das Volk zeuge (v 21 26^b). Mose schreibt das Lied auf (v 22) und trägt es mit Josua dem Volke vor, das er zu dem Zweck noch einmal zusammenruft (v 28—30 32 44). Mit alledem ist aber nur älterer Text umkleidet. In ihrer vorliegenden Gestalt sind v 16^b—22 unerträglich zwischen v 14—16^a und v 23. Sodann sind v 27—30 durch v 26^b, in dem Israel angeredet wird, unpassend an den deuteronomischen v 26^a angeschlossen, der an die Priester gerichtet ist. Durch v 24 will der Interpolator seine eigenen Angaben von v 19 22 mit v 9 ausgleichen, wonach das Gesetzbuch längst fertig geschrieben ist. Vielleicht gehören v 19—22 24 26^b—30 ganz und gar dem Interpolator. In v 14 ff. hat er aber wohl schon einen Hinweis auf den späteren Abfall des Volkes vorgefunden. Denn in v 16^b ist הארץ אשר הוא בא שמה deutlich eingetragen, und

das bei Ausscheidung dieser Worte übrigbleibende אלהי נכר אשר בקרבו ist ein charakteristischer Ausdruck des E, nach dem Israel von seinen mesopotamischen Vorfahren her neben Jahve immerfort fremde Götter verehrt hat (Gen 35 2 4 Jos 24 20 23). E ist aber stark an v 14—16^{a} 23 beteiligt, und daß bei ihm Jahve dem Mose in Gegenwart Josuas den abermaligen Abfall Israels für die Zukunft ankündigte, ist an sich höchst wahrscheinlich. Mose mußte bei E hiervon wissen, weil später Josuas Abschied vom Volke sich überhaupt um diese Voraussicht dreht (Jos 24). Ähnlich hatte bei E Gott dem Abraham die ägyptische Not im voraus geoffenbart (Gen 15 13-16). Indessen dürfte Gott bei E dem Mose zugleich die endliche Bekehrung Israels in Aussicht gestellt haben, wozu v 17 angesetzt wird.

Der *Segen Moses* c 33 handelt in seinem Eingang (v 2—5) von dem Zuge Jahves und Israels nach Palästina und am Schluß (v 26—29) von der Vertreibung der Kanaaniten und ihrer Vertilgung und von dem unvergleichlichen Glück und der stolzen Sicherheit, die Israel als das Volk Jahves in seinem Lande genießt. In diesen Rahmen sind die Segenssprüche Moses über die einzelnen Stämme (v 6—25) gelegt. Zumeist reden sie auch von den Gebieten, in denen die Stämme angesiedelt sind. Das ist im Munde Moses so gut verständlich wie Gen 49 im Munde Jakobs. Es ist aber im Widerspruch mit der Erzählung der drei älteren und überhaupt aller Quellen, wenn Mose v 21 von der Beteiligung Gads an den Kämpfen im Westjordanlande und v 26 27 von der Austreibung der Kanaaniten als *vergangenen* Tatsachen redet. Daraus folgt indessen nicht, daß erst ein späterer Bearbeiter das Lied dem Mose in den Mund gelegt hat. Vor den Sprüchen über Levi (v 8—10), Benjamin (v 12) und Joseph (v 13—17) ist das „und zu Levi (Benjamin, Joseph) sagte er" nicht zu entbehren. Freilich ist in v 4 von Mose in der 3. Person die Rede, aber da liegt eine Interpolation vor, weil die Thora in v 2—5 nicht hineinpaßt. Als sicher darf dagegen gelten, daß das Stück von keinem der älteren Autoren gedichtet ist. Hierfür kommt auch in Betracht, daß nach ihnen allen Jahve nicht vom Sinai aus mit Israel gezogen [1]), sondern dort geblieben ist. Sehr alt ist das Stück auch nicht, wenigstens scheint es in v 21 die Erzählung des J^2 in Num 32 1-38 Jos 4 12 13 vorauszusetzen.

Man hat das Lied für nordisraelitisch gehalten, weil es nachdrücklich von dem Reichtum und der Macht Josephs redet (v 13—17), wogegen für Juda nur um seine Vereinigung mit Israel und um Hülfe gegen seine Feinde gebeten wird (v 7). Aber der Spruch über Juda ist andern Ursprungs als der Schluß des Liedes

---

[1]) Wellhausen hat in v 2 מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ ansprechend in מְרִיבַת קָדֵשׁ geändert. Wenn er aber in v 2 den Sinn findet, daß Jahve vom Sinai aus zu den Israeliten nach Kades gekommen wäre, so ist das an sich wenig wahrscheinlich und aus dem heillos verderbten Text von v 2 3 jedenfalls nicht zu beweisen. Viel eher wollte der Dichter sagen, daß Jahve in höchster Herrlichkeit an der Spitze seines Volkes herankam. In v 5 heißt es, daß Jahve damals Israels König wurde (vgl. Num 23 21).

(v 26—29), d. h. als das Lied im ganzen. Denn wenn Israel als solches, oder auch nur Nordisrael, in unvergleichlicher Sicherheit dasteht, dann kann nicht gleichzeitig Juda von seinen Feinden bedrängt sein. Man muß daher vermuten, daß der vorliegende Spruch über Juda an die Stelle eines älteren gesetzt ist. Dann besteht aber auch kein Grund, das Lied im übrigen aus Nordisrael herzuleiten. Judäischen Ursprungs ist der Spruch über Levi (v 8—11), der in Wahrheit, wie sich später zeigen wird, das Priesterrecht der Nachkommen Moses verteidigt. Indessen fällt dieser Spruch mit der durchgehenden Anrede an Jahve aus der Analogie der übrigen Sprüche heraus. Er kann deshalb ebenfalls anderen Ursprungs sein.

Der Schluß, daß das Stück von E aufgenommen sei, weil der Segen Jakobs von J, ist freilich dadurch erschüttert, daß der Segen Jakobs schon von J^1 aufgenommen ist. Man könnte deshalb auch an J^2 denken. Indessen hat sonst nicht J^2, wohl aber E, und zwar an manchen Stellen, ältere Lieder aufgenommen. Dazu kommt, daß v 9 mit dem Ex 32 26-29 von E Erzählten offenbar in irgendwelcher Beziehung steht. Sodann kann der Spruch über Juda, der eine gefährdete Lage Judas voraussetzt, nicht von J^2, sehr wohl aber von E stammen. Was E dann mit ihm besagen wollte, habe ich oben S. 36 Anm. 2 bemerkt. Wellhausen hat den Spruch früher freilich dahin gedeutet, daß Juda in der älteren Zeit mit dem Reiche Israel vereinigt zu werden wünschte. Aber von einer solchen Erschütterung des judäischen Selbstbewußtseins ist nirgendwo eine Spur zu entdecken. Auch v 8—11 könnten auf E zurückgehen.

In der Erzählung vom T o d e M o s e s c 34 stammen in v 1 aus P die ʿArboth Moab, sodann v 8 (vgl. Num 20 29) und v 9 (Num 27 18). Dagegen weist in v 1 der Gipfel des Pisga freilich auf E, aber in v 5 6 das Land Moab und das Tal gegenüber von Beth-Peor auf J^2 (vgl. oben S. 217 f.). Vgl. ferner v 4 mit Ex 33 1 J^2. Unklar bleibt, aus welcher Quelle in v 1 der Berg Nebo stammt, den RP 32 49 von da entlehnt haben wird. Die deuteronomistisch gehaltenen vv 10—12 sind im Blick auf 18 15 geschrieben, welche Stelle hier mißverstanden ist.

In der Erzählung von M o s e s A b s c h i e d c 31 1-23 sind zunächst drei einander parallele Abschnitte zu unterscheiden. In v 1—6 kündigt Mose dem Volke seinen bevorstehenden Tod an und verheißt ihm die Eroberung des Landes Kanaan. In v 7 8 erklärt Mose dem Josua, daß er als sein Nachfolger das Volk in das verheißene Land bringen und es ihm zum Besitz geben solle. In v 14—16ª 23 bestellt Jahve den Mose und den Josua zur Stiftshütte. Dort offenbart er dem Mose seinen bevorstehenden Tod und setzt den Josua zu seinem Nachfolger ein. Von diesen Abschnitten schließt jeder die beiden anderen aus, dabei aber sind in dem ersten und dem dritten zwei Hände zu erkennen. In v 14—16ª 23 überwiegt E, wie die Stiftshütte mit der Wolkensäule und in v 23 das ואנכי אהיה עמך (vgl. Ex 3 12) lehrt. Aber an J^2 erinnern v 14 קרבו ימיך למות (Gen 47 29) und v 16 הנך שכב עם אבתיך (Gen 47 30), ferner in v 23 der Eid Jahves.

Dem Verfasser von v 7 8 hat v 23 zum Muster gedient, den er in v 7 fast wörtlich übernommen hat. Er ist aber kein anderer als der erste Herausgeber des Deuteronomiums. Denn v 7 8 sind deutlich Erfüllung des Befehls, den Mose nach 3 28 von Jahve empfangen hatte. In v 1—6 sind v 3 die Worte „Josua, der geht vor dir her“ unverkennbar ältere Variante zu „Jahve, dein Gott, der geht vor dir her“. Sodann ist v 2, wo der 120jährige Mose sich zur Führung des Volkes fortan unfähig fühlt, ältere Variante zu dem schwerlich späten 34 7, wonach die Kraft des 120jährigen noch völlig ungebrochen war. Vielleicht stammen daher 31 2 und der oben bezeichnete Satz von v 3 aus J[1]. Im übrigen werden die durchaus deuteronomisch gehaltenen vv 1—6 aus der zweiten Ausgabe des Deuteronomiums herrühren, deren Abhängigkeit von der ersten auch sonst überall zutage tritt. Vgl. v 6 חזקו ואמצו mit v 7 חזק ואמץ, sodann אל תיראו ואל תערצו mit v 8 אל תירא ואל תחת, ferner הוא ההלך עמך mit v 8 הוא ההלך לפניך הוא יהיה עמך, endlich v 6 und v 8 das לא ירפך ולא יעזבך. Augenscheinlich hat in v 6 kein Glossator in dieser Weise v 7 8 kopiert, sondern ein jüngerer Autor einen älteren.

Daß der zweite Herausgeber des Deuteronomiums in v 1—6 von Josua schwieg, stimmt dazu, daß er ihn auch in c 5—11 nicht nennt. Es liegt auch auf der Hand, daß dieser Autor, der in c 5—11 die Erzählung des JE über Mose in lauter Anspielungen aufgelöst hat, an seine Ausgabe des Deuteronomiums keine eigene Josuageschichte angeschlossen haben kann. Ebensowenig ist das für den ersten Herausgeber anzunehmen, der in c 1—3 die Mosegeschichte des JE in eine Erzählungsrede des Mose umgesetzt hat und dabei auch Moses Tod und die Geschichte Josuas vorausnahm (3 18-28). Die Hypothese Dillmanns, daß in c 1—3 erst ein Redaktor eine Erzählung des Deuteronomikers in eine Rede Moses umgesetzt habe, schwebt völlig in der Luft. Sie ist lediglich ersonnen auf Grund der voreiligen Annahme, daß es ein selbständiges deuteronomisches Buch Josua gegeben habe, das in Wahrheit im Buche Josua nirgendwo nachzuweisen ist.

22.

Die Eroberungen der einzelnen westjordanischen Stämme nach J[1] und J[2].

Jdc 1 1—2 5.

Die Analyse des Buches Josua hat ihre besondere Schwierigkeit. Von den vier Quellen, die der Erzählung von Genesis Exodus und Numeri zugrunde liegen, tritt P hier freilich völlig in den Hintergrund, weil er nach dem Tode Moses nur noch von der Verteilung

des Landes unter die 12 Stämme berichtete. Dagegen stimmten die drei übrigen Quellen in der Geschichte Josuas viel stärker miteinander überein als in der Geschichte der Erzväter und Moses. E ist hier fast überall dem J^2 parallel, und ebenso gehen diese beiden Quellen dem J^1 zur Seite, soweit er an der Erzählung des Buches Josua beteiligt ist. Deshalb treten die drei Quellen hier nur an wenigen Stellen unvermischt zutage und in den parallelen Berichten sind sie wegen ihrer größeren Ähnlichkeit in höherem Grade miteinander verquickt als in den früheren Büchern des Hexateuch. Hierauf beruht der Eindruck der Zerflossenheit und literarischen Minderwertigkeit, den die uns vorliegenden Erzählungen von Jos 2—4 6—8 24 zunächst machen. Wegen der weitgehenden Verquickung der Quellen ist aber auch ihre Wiederherstellung hier um so schwieriger. Sodann ist die Kompilation JE zunächst von deuteronomistischen Händen stark überarbeitet, und hierbei ist freilich kein selbständiges deuteronomistisches Buch Josua nachweisbar, wohl aber treten zwei deuteronomistische Ausgaben des Buches Josua zutage, die in unserem Buche Josua addiert sind. Diese schon sehr komplizierte Kompilation ist nach dem Zutritt von P von späten Händen noch in erheblichem Maße überarbeitet und erweitert. Bevor ich dies alles im einzelnen darlege, will ich vorab den Anfang des Richterbuchs Jdc 1 1—2 5 analysieren, der vom Buche Josua nicht getrennt werden kann und über die erste Entstehung der Josuageschichte einigen Aufschluß gibt.

In J^1 bildete dies Stück die Fortsetzung der Geschichte Josuas, der bei ihm schon nach der Eroberung Jerichos starb. Inhaltlich ist es aber der Geschichte Josuas, wie J^2 und E sie berichteten, zumeist parallel, weil J^2 und E den Josua erst nach der Einnahme des ganzen Westjordanlandes sterben ließen. Das Stück stammt freilich nicht rein aus J^1, sondern es ist aus J^1 und J^2 kompiliert. Aber die Analyse macht keine große Schwierigkeit, und es kommt mir vorab darauf an festzustellen, daß die Kompilation des RJ und also gewiß auch die des RE mindestens bis Jdc 2 5 sich erstreckte, und zugleich möchte ich vorläufig auch das Verhältnis klarlegen, in dem J^2 (und mit ihm E) in der Josuageschichte zu J^1 steht. Zur Unbequemlichkeit des Lesers muß ich dabei hin und wieder einzelne Resultate vorwegnehmen, die sich erst bei der Analyse des Buches Josua ergeben werden. Aber eine solche Vorwegnahme ist bei der komplizierten Natur des hexateuchischen Problems überall unvermeidlich.

In seinen Grundzügen verhält sich der Bericht von Jdc 1 1—2 5 zur Erzählung des Buches Josua folgendermaßen. Nach dem Buche Josua hat Gesamtisrael unter der Führung Josuas Jericho (c 6) und Ai (c 8) zerstört, Gibeon durch Vertrag gewonnen (c 9) und dann die Kanaaniten des südlichen und mittleren Landes bei Gibeon (c 10), die des nördlichen beim Wasser von Merom (c 11) besiegt. Alle diese Taten vollbrachte Gesamtisrael in einer Reihe von Feldzügen, nach denen es immer wieder in das Lager von Gilgal bei Jericho zurückkehrte. Durch die Schlachten von Gibeon und Merom wurde aber die Macht der Kanaaniten so weit gebrochen, daß Josua nunmehr das Westjordanland unter die Stämme verteilen konnte (c 13—19). Nachdem die Stämme ihre Gebiete eingenommen haben, erscheint als der Mittelort Israels Sichem, wo Josua vor seinem Tode einen Reichstag hält (c 24).

Wesentlich anders ist die Vorstellung in Jdc 1 1—2 5. Hier sind die Stämme bei Josuas Tode noch im Lager von Gilgal (2 1) vereint, und, abgesehen von der Eroberung Jerichos, die vorausgesetzt wird (1 16), nimmt der Kampf mit den Kanaaniten jetzt erst seinen Anfang (1 1). Dabei handelt es sich aber nicht mehr um eine Aktion Gesamtisraels, sondern auf Jahves Befehl (1 1) brechen die einzelnen Teile des Volkes nacheinander auf (vgl. עלה 1 2-4 16 22 2 1), um sich in den verschiedenen Gegenden des Westjordanlandes festzusetzen. Die beiden Hauptgruppen sind Juda (1 2-20), an den sich Simeon (1 3 17) und die Keniten (1 16) anschließen, und sodann das Haus Joseph (1 22-29). Indessen reiht der Erzähler nachträglich Benjamin stillschweigend an Juda (1 21), und Zabulon, Asser, Naphthali und Dan stillschweigend an Joseph an (1 30-35). Den größten Erfolg hat Juda, der nach einem Siege bei Bezeḳ (in der Nähe von Jerusalem) auf dem Gebirge, im Negeb und in der Schephela mit den Kanaaniten glücklich kämpft (1 9). Die Keniten finden in der Wüste Juda Platz, und im Süden verhilft Juda auch seinem Bruder Simeon zu einem Unterkommen (1 16 17). Hebron bekommt nach Moses Befehl Kaleb, der dort die drei Enakssöhne vertilgt (1 20). Aber Jerusalem fällt den Benjaminiten nicht in die Hände, weshalb die Jebusiten auch späterhin in Jerusalem wohnen blieben (1 21). Sodann nimmt Joseph das mittlere Land in Angriff und erobert Bethel (1 22-26). Von weiteren Eroberungen Josephs ist nicht die Rede. Vielmehr werden eine Reihe von Städten des mittleren Landes aufgezählt, die vorläufig im Besitz

der Kanaaniten blieben, und dabei wird bemerkt, daß die Bewohner auch späterhin nicht ausgerottet, sondern nur dienstbar wurden (1 27-29). Im nördlichen Lande wird überhaupt keine Stadt genannt, die von den dort wohnenden Stämmen bei ihrem ersten Eindringen erobert wäre (1 30-33). Der Stamm Dan, der sich anfangs südwestlich vom Gebiet Josephs eingenistet hatte, konnte sich gegen die dortigen Amoritenstädte überhaupt nicht halten, sondern mußte nach Norden hin auswandern (1 34 35). Der Mittelort Israels wurde aber, wie man zum Schluß mit einiger Verwunderung hört, ein Heiligtum bei Bethel, wohin der Mal'ak Jahve (d. h. die Lade Jahves), der bis dahin in Gilgal war, seinen Sitz verlegte (2 1^{a} 5^{b}).

Daß diese Erzählung dem größten Teil des Buches Josua parallel ist, liegt auf der Hand. Wenn aber Wellhausen urteilte, daß sie dem ganzen Buch Josua parallel sei und sich sachlich an den Pentateuch anschließe, so war damit zu viel behauptet. Denn augenscheinlich ist 1 16 2 1 die Eroberung Jerichos vorausgesetzt [1]), und obendrein beginnt die Erzählung 1 1 „und es geschah nach dem Tode Josuas". Wellhausen streicht diese Worte als eine von einem Bearbeiter herrührende Überleitungsformel, und er hat dafür allgemeine Zustimmung gefunden. Aber nach einer redaktionellen Überleitungsformel sehen die Worte nicht aus (vgl. Gen 25 11 Jos 1 1), und wie hätte ein Bearbeiter dazu kommen sollen, sie vor diese Erzählung zu setzen, deren Parallelismus mit dem Buche Josua auch dem blödesten Auge nicht verborgen bleiben konnte? Ist doch die Erzählung von c 1 großenteils in einzelnen Bruchstücken in das Buch Josua zurückversetzt. Im Gegenteil läßt sich die Stellung von Jdc 1 1- 2 5 hinter dem Buche Josua lediglich daraus erklären, daß sie von jeher mit dem Tode Josuas begann. Sie setzt sodann in 1 16 20 eine Geschichte Moses voraus und nach Inhalt und Form stimmt sie durchaus zu J^1. Speziell setzt sie 1 16 voraus, daß der Schwiegervater Moses, der hier weder der Priester von Midian (J^2) noch ein Fürst (E) ist, mit Israel ge-

[1]) 1 3 heißt das Gebiet Judas und ebenso das Simeons sein גורל, d. h. sein Los. Aber daraus folgt nicht, daß der Erzähler von einer Verlosung des Landes an die Stämme wußte. Jos 17 14 17 heißt bei E und J^2 auch das Gebiet Josephs sein גורל, obwohl Joseph es nach J^2 und E nicht erlost hatte. Nach J^2 und E (Jos 18 2 ff.) wurde vielmehr erst der Rest des Landes an die übrigen Stämme verlost, nachdem Juda und Joseph auf Anweisung Josuas ihre Gebiete eingenommen hatten. Vgl. Wellhausen, Composition 130, Prolegomena ^{5} 364 f.

zogen war (vgl. Num 10 31 32 J[1])[1]). Ferner bezieht sie sich v 20 auf eine Form der Kundschaftergeschichte, in der nicht Jahve dem Kaleb Hebron zusprach (Num 14 24 E) oder Mose es ihm zuschwor (Jos 14 9), sondern Mose es ihm zuerkannte. Die Riesen in Hebron heißen בני הענק wie Num 13 33 bei J[1], nicht ילידי הענק wie Num 13 22 28 bei J[2]. Der auffällige Umstand, daß von Ostmanasse in c 1 nicht die Rede ist, findet seine Erklärung in Num 32 39 41 42 J[1]. Die Bewohner des Westjordanlandes heißen 1 4 הכנעני והפרזי wie Gen 13 7 34 30, und bemerkenswert ist auch 1 27 בָּנוֹת im Sinne von Tochterstädten [2]). Es leidet hiernach keinen Zweifel, daß Jdc 1 1—2 5 aus J[1] stammt, und dieser Schluß wird vollends dadurch bestätigt, daß, wie sich zeigen wird, nur in Jos 1—7, d. h. noch in der Erzählung von der Eroberung Jerichos und der Freveltat Achans, neben J[2] und E auch J[1] zugrunde liegt, der dann aber erst Jos 24 in der Erzählung von Josuas Abschied neben E wieder auftaucht. Daß aber Josua hier sehr bald nach Mose stirbt, stimmt zu Ex 17 8 ff. J[1], wonach er schon beim Auszug aus Aegypten der Heerführer Israels und somit dem Mose wesentlich gleichaltrig war.

Die Erzählung von Jdc 1 1—2 5 ist also die unmittelbare Fortsetzung einer Josuageschichte des J[1], die im Buche Josua erhalten ist. Der Abschnitt ist dann aber auch nicht zufällig an seiner gegenwärtigen Stelle überliefert, sondern im Zusammenhang mit dem Hexateuch. Mit Gewißheit ergibt sich das daraus, daß J[1] hier keineswegs

---

[1]) Vgl. oben S. 188 f. Der Text von 1 16 scheint stark glossiert zu sein. Die Worte אשר בנגב ערד fügen sich nicht zum Vorhergehenden und sind wohl eine unverständige Erklärung zu v 17, wo aber ein anderes Horma gemeint ist als Num 21 1-3 J[1]. Annehmbar ist, daß die Keniten sich in der Wüste Juda niederließen. Am Schluß des Verses stand wohl einmal, wie man nach LXX-Handschriften vermuten muß, העמלקי (vgl. 1 Sam 15 6) statt העם. Aber dann stammt der Satz וילך וגו nicht von J[1], der von einem Anschluß Kains an das verhaßte Amalek nicht erzählt haben kann, sondern nur von seiner Ansiedlung inmitten Israels (Num 10 32). Dagegen spricht auch der Wechsel des Numerus. Man vermißt auch ein מִשָּׁם oder dergl. 1 Sam 27 10 30 29 werden die Keniten in weiterem Sinne zu Juda gerechnet. Sie wohnen dort nicht bei den Amalekiten und stehen auch in keiner Beziehung zu ihnen. LXX las freilich an beiden Stellen קני, aber das ist wohl Korrektur. Denn בערי הקני wäre 30 29 neben Hebron v 31 unmöglich. Vgl. auch Jdc 4 11 und oben S. 30. An 1 Sam 15 ist J[1] schwerlich beteiligt.

[2]) Vgl. oben S. 220, sodann weiter 1 4 ויתן יי בידם mit Num 21 2 3, und 1 17 הכנעני יושב צפת mit Num 21 1 הכנעני ישב הנגב.

unvermischt vorliegt, sondern kompiliert mit einer anderen Quelle, die sich als J² zu erkennen gibt. Wellhausen hat 2 1ᵇ-5ᵃ mit Recht für einen redaktionellen Einschub erklärt. Hier macht Jahve nämlich den Israeliten einen schweren Vorwurf daraus, daß sie die Kanaaniten nicht vertilgt hätten, — wozu sie nach c 1 gar nicht imstande waren [1]. Aber eine Reihe von anderen Widersprüchen, die Wellhausen auf bloße Korrekturen zurückführen wollte, beruhen ohne Zweifel auf Quellenmischung.

1 4 wird in aller Kürze von einem Siege der Judäer über die Kanaaniten und Pherizziten bei Bezeḳ (in der Nähe von Jerusalem) berichtet, wobei die Judäer 10 000 Mann erschlugen. Darauf folgt v 5—7 eine ausführlichere Erzählung über dieselbe Schlacht. Wir hören dabei von einem Könige Adonibezeḳ (von Jerusalem), den die Judäer gefangen nahmen und dem sie in gerechter Vergeltung für das, was er siebzig andern Königen getan hatte, die Daumen an Händen und Füßen abschlugen. Ohne Zweifel ist die erstere Erzählung die ältere, und es ist sehr verkehrt, wenn Budde v 4 als Glosse streicht.

1 10-15 wird ausführlich von der Eroberung von Hebron und Debir, von Kaleb und seiner Tochter ʿAksa berichtet, die ʿOthniel, der Bruder Kalebs, durch die Eroberung von Debir an sich brachte. In v 20 heißt es dagegen ganz kurz, daß die Judäer nach dem Worte Moses Hebron dem Kaleb gaben, und daß Kaleb die drei Enakssöhne in Hebron erschlug. Auch Wellhausen erklärt v 20 für eine Korrektur von v 10, wo nach dem vorliegenden Wortlaut die Judäer Hebron einnehmen. Aber im Gegenteil ist יהודה v 10 Korrektur für כלב, wie aus v 11—15 deutlich ist [2]. Sodann stammt v 20, wie oben gezeigt ist, aus J¹, v 10—15 dagegen aus J², der Num 13 22 ebenfalls die drei Enakiten (wie hier v 10) mit Namen nennt. An der Parallelstelle Jos 15 13-19 heißen sie v 14 auch ילידי הענק wie Num 13 22 28 bei J², und das las wohl auch noch die LXX am Schluß von Jdc 1 10.

Von zwei Händen stammt 1 22-26 die Erzählung von der Er-

[1]) Mit Unrecht wollte Wellhausen das בכים 2 1ᵃ nach der LXX in בית אל ändern. Denn so wird der Einschub von v 1ᵇ—5ᵃ unerklärlich. Die Lesart der LXX beruht auf gelehrter Korrektur nach Gen 35 8.

[2]) Vermutlich ist diese Korrektur auch geradezu in Rücksicht auf v 20 erfolgt. Sie ist übrigens spät. Denn der Redaktor, der 1 10-15 20 nach Jos 15 13-19 versetzte, kannte sie noch nicht.

oberung Bethels. Deutlich sind hier einander parallel v 22 und v 23, der die nachfolgende Anekdote von dem Verräter in Bethel einleitet. Diese Anekdote stammt ebenfalls aus J^2. Denn J^2 interessiert sich auch Gen 28 19 für den älteren Namen von Bethel (vgl. hier v 23^b 26^b), und sodann gebraucht er Jos 2 12 14 und Jos 6 23 die Ausdrücke ועשינו עמך חסד v 24 und ואת האיש ואת כל משפחתו v 26 genau so in bezug auf die Verräterin Rahab in Jericho. J^1 wird viel kürzer über die Eroberung Bethels berichtet haben.

Rühren nun v 10—15 23—26 von J^2 her, so wird man über v 5—7 ebenso urteilen müssen. Dazu kommt, daß diese drei Stücke in sehr erwünschter Weise eine empfindliche Lücke in der Erzählung des J^2 ausfüllen. Nach Jos 17 14-18 18 2-10 J^2E hat nämlich Josua den Stämmen Juda und Joseph ihr Gebiet vorab angewiesen, und diese beiden Stämme haben das ihnen Zugewiesene eingenommen, bevor Josua den Rest des Westjordanlandes unter die übrigen Stämme verloste. Indessen muß man das aus Jos 17 14-18 18 2-10 erraten, erzählt wird im Buche Josua über die Einnahme des südlichen und mittleren Landes durch Juda und Joseph fast nichts. Juda und Joseph können aber bei der Einnahme ihres Gebiets auch nur nach J^2, nicht nach E, auf Widerstand gestoßen sein, und J^2 muß hiervon erzählt haben, wie man auch aus Jos 17 16 J^2 sieht. RJ hat die betreffenden Stücke aus J^2 nach Jdc 1 versetzt, wo J^1 zusammenfassend von den Eroberungen sämtlicher Stämme, und zwar meistens parallel mit J^2, berichtete. Denn zweimal konnte RJ von der Eroberung der Stammgebiete nicht erzählen.

Von hier aus klärt sich noch eine weitere Unstimmigkeit auf, die zwischen 1 9 und 1 19 besteht. In 1 9 ist, woran Wellhausen mit Recht anstieß, ganz allgemein von Kämpfen Judas auf dem Gebirge, im Negeb und in der Schefela die Rede, wobei ohne Zweifel gemeint ist, daß Juda in allen diesen drei Landesteilen Erfolg hatte. Dagegen wird v 19 nur zwischen dem Gebirge und dem ʿEmeḳ unterschieden und bemerkt, daß Juda wohl das Gebirge, nicht aber den ʿEmeḳ in seine Gewalt brachte, weil die Bewohner des ʿEmeḳ eiserne Kriegswagen hatten. Von der Unmöglichkeit den ʿEmeḳ einzunehmen und von den eisernen Kriegswagen ist nun Jos 17 16 bei J^2 die Rede, dem also auch Jdc 1 19 gehören wird [1]).

[1]) Wie aus Jos 17 16 zu schließen ist, hat J^2 (analog dem Jdc 1 19 von Juda Erzählten) im Anschluß an v 1 23-26 berichtet, daß das Haus Josephs das ganze

Eine späte Glosse ist v 8, der die Eroberung Jerusalems an den Anfang der Geschichte Judas setzt. Eine solche Behauptung ist keinem einigermaßen alten Erzähler zuzutrauen, sie beruht auch lediglich auf einem falschen Schluß aus v 7^b, wo in ויביאהו nicht die Judäer, sondern die Kanaaniten Subjekt sind. Allerdings ist aber der König Adonibezeḳ von v 5—7, der sich rühmt, siebzig Könige besiegt zu haben, gewiß nicht der König einer unbekannten Kleinstadt, von der wir sonst nichts hören, sondern ein König von Jerusalem und im Grunde identisch mit dem Könige Adoniṣedeḳ von Jerusalem, der nach Jos 10 1-15 E von Josua bei Gibeon besiegt und nach der jüngeren Stelle Jos 10 26 bei der Höhle von Maḳḳeda hingerichtet war. In Rücksicht auf Jos 10 ist in v 5—7 eine Angabe getilgt, die den bei Bezeḳ besiegten König ausdrücklich als einen König von Jerusalem bezeichnete, und aller Wahrscheinlichkeit nach ist aus demselben Grunde auch der Name Adonibezeḳ in v 5—7 aus Anoniṣedeḳ korrigiert [1]).

Von J^1 kann auch v 18 nicht stammen, der von den Philisterstädten redet. Allerdings ist hier gewiß mit der LXX ולא הוריש für וילכד zu lesen. Aber J^1 hat schwerlich daran gedacht, daß auch die Philisterstädte eigentlich zu dem Israel verheißenen Lande gehört hätten. Wohl aber ist das dem J^2 zuzutrauen, der Gen 15 18 Ex 23 31 ideell alles Land vom Nil bis zum Euphrat für Israel in Anspruch nimmt [2]).

Ausgefallen ist in v 30—33 Issachar, von dem J^1 gewiß berichtet hat. Verstümmelt ist v 36, wo ursprünglich wohl das Gebiet der Edomiten beschrieben war [3]).

---

mittlere Gebirgsland (also auch Sichem) in seine Gewalt brachte und nur die Ebene nicht erobern konnte.

[1]) Schlecht hat die LXX auch Jos 10 1 3 Ἀδωνιβεζέκ. Denn Adoniṣedeḳ ist durch Malkiṣedeḳ geschützt. — Vermutlich ist in Jdc 1 5 auch das והפרזי aus v 4 eingedrungen.

[2]) Hiernach könnte J^2 auch an v 31 beteiligt sein, wo von Akko und Sidon die Rede ist.

[3]) LXX las hier האדמי für האמרי. Betr. Levis vgl. unten zu Jos 13. Getilgt ist in v 27—29 wohl auch eine Angabe des J^1, nach der Sichem nicht sofort erobert wurde. Näher berichtet J^1 darüber Jdc 9. In Rücksicht auf Jos 24, wo Josua in Sichem einen Reichstag hält, mußte eine solche Angabe hier beseitigt werden. Ebenso war neben Jerusalem (v 21) ursprünglich wohl Gibeon erwähnt (vgl. Jos 9).

Im übrigen bedarf es des unsicheren Tastens nicht, mit dem man dies hochwichtige Stück kritisch zuzustutzen versucht hat, und verhängnisvoll war anderseits die Zuversicht, mit der Eduard Meyer es auf den Einen Jahvisten des Hexateuch zurückführte [1]). Er hat damit eine ähnliche Verwirrung angerichtet wie durch die unterschiedslose Zurückführung von Num 21 21-32 auf E. Daß dagegen die Annahme zweier jahvistischen Erzählungswerke auch im Buche Josua den Schlüssel für die Analyse von JE bietet, will ich im Folgenden zeigen.

23.

Der Einzug in das Westjordanland und die Siege Josuas nach J[1], J[2] und E.

Jos. 1—12.

Jos 1: Jahve befiehlt dem Josua, den Jordan zu überschreiten, und Josua setzt das Volk dazu in Bereitschaft nach JE und RD.

Aus JE stammen v 1 2 und v 10 11. In v 1 2 befiehlt Jahve den Übergang über den Jordan, und in v 10 11 ordnet Josua daraufhin die Marschbereitschaft des Volkes an. In v 1 2 sind verschiedene Hände zu erkennen. Beteiligt ist an ihnen auch E, der den Josua auch hier am Eingang seiner Geschichte als den Diener Moses, d. h. als den Propheten an seiner Statt, bezeichnet. Ganz aus E stammen v 10 11. An diese Verse schloß sich bei E 3 2 der Aufbruch des Volkes, dagegen schloß sich bei J[1] und J[2] an v 1 2 zunächst c 2 die Aussendung der Kundschafter nach Jericho.

Der Rest von c 1 besteht aus deuteronomistischen Interpolationen, die beiden Ausgaben des Deuteronomiums entlehnt sind und auch schon ihre Kompilation mit JE voraussetzen. Außerdem taucht in v 7 8 schon eine Spur einer zweiten deuteronomistischen Ausgabe des Buches Josua auf, die in c 13—24 klar hervortritt.

---

[1]) Von hinten nach ist er selbst ein wenig bedenklich geworden (Die Israeliten S. 394 Anm. 1).

Von verschiedenen Händen stammt in v 2 לחם und לבני יש׳. Zu J[1] ist zunächst wohl v 1[a] zu ziehen (vgl. Jdc 1 1 Gen 25 11), עבד יי heißt Mose bei J[2] Ex 14 31, bei E Num 12 7 8 Jos 24 29. Zu משרת משה vgl. Ex 33 11 Num 11 28 E, und Ex 24 13 RE. Aus E müssen v 10 11 stammen, weil sie mit c 2 J[1] J[2] unvereinbar sind. Vgl. ferner v 10 die שטרים (Ex 5 6 10 Num 11 16 E, Ex 5 14 15 19 J[2]), in v 11 צידה (Gen 42 25 45 21 E), und בעוד שלשת ימים (Gen 40 13 19 E).

In dem Rest des Kapitels ist keine Spur eines selbständigen deuteronomischen Buches Josua, sondern überall nur deuteronomistische Interpolation zu finden. Zunächst sind v 3—5[a] zumeist gleichlautend mit Dt 11 24 25[a] (= D[2]). Schon Hollenberg hat erkannt, daß die Josuastelle von anderer Hand herrührt. Denn an ihr erscheint als Rede Jahves an Josua, was dort Rede Moses an das Volk ist. In dieser Weise kann kein Autor sich selbst kopiert haben. Obendrein werden die Worte des Deuteronomiums v 3 versehentlich als Rede Jahves an Mose zitiert. Ferner sind v 12—15 ein sehr nachlässiges Zitat von Dt 3 18-20 (= D[1]). Wörtlich soll nach v 13[a] der Befehl Moses an die 2½ Stämme wiedergegeben werden, aber nur in v 13[b] geschieht das. Vielmehr sind v 14 15 die Worte Moses in Worte Josuas verwandelt, ohne daß zwischen v 13[b] und v 14 abgesetzt wäre. Von v 12—15 sind die ebenfalls deuteronomistischen Verse 16—18 nicht zu trennen. Höchst befremdlich ist, daß hier die 2½ Stämme in höchster Emphase dem Josua Gehorsam geloben, wogegen von einem entsprechenden Gelübde des ganzen Volkes nicht die Rede ist. Möglich ist dabei, daß in v 12—16 J[2]E zugrunde liegen. Denn 4 12 13 wird nach diesen beiden Quellen berichtet, daß Ruben und Gad mit den übrigen Stämmen den Jordan überschritten, und daß auch J[2] und E auf diese Vorstellung großes Gewicht legten, ist aus Num 32 deutlich. An das Zitat v 3—5[a] sind v 5[b] 6 Worte angeschlossen, die Dt 31 8 7 (= D[1]) schon Mose, bzw. 31 23 (= E) Jahve an Josua gerichtet hat. Es ist nicht abzusehen, weshalb Jahve bei E diese Worte nach dem Tode Moses noch einmal an Josua hätte richten sollen. Es ist vielmehr der Interpolator von v 3—5[a] am Wort, der D[2], D[1] und E in ihrer Kompilation vor sich hatte.

Von einem anderen Interpolator rühren dagegen v 7 8 her. Hier wird das חזק ואמץ von v 6 (unter Benutzung von Dt 29 8) auf einen ganz anderen Sinn umgebogen, in v 9 wird es dann aber unter förmlicher Berufung auf Dt 31 23 im Sinne von v 6 wiederholt. Der letztere Umstand spricht scheinbar dafür, daß v 7 8 von der Hand desselben Deuteronomisten stammen, dem man nach seinem sonstigen Verfahren einiges Ungeschick zutrauen darf. Aber der Ton von v 7 8 ist ein gänzlich anderer, als er den meisten deuteronomistischen Stellen des Buches und namentlich dem c 1 im übrigen eigen ist. Ferner stimmen v 7 8 mit 23 6, wo Josua dieselbe ernste Mahnung dem Volke zum Abschiede erteilt. In c 23 ist aber ein zweiter Deuteronomist am Worte, dem Albers mit Recht auch v 7 8 beigelegt hat. Also liegt wohl schon hier die Addition der beiden deuteronomistischen Ausgaben des Buches Josua vor, die in c 13—24 deutlich erkennbar ist.

Jos 2: Die Kundschafter bei der Hure Rahab in Jericho nach J[1] und J[2].

J[1]: Rahab verleugnet die Anwesenheit der Kundschafter gegenüber Männern, die nach ihnen fragen. Sie wohnt an der Stadtmauer und hat die Gäste auf dem Dach ihres Hauses versteckt, (von wo sie sie nachher ins Freie hinabläßt). Sie verlangt dafür von ihnen das eidliche Versprechen, daß bei Eroberung der Stadt ihr und der Ihrigen Leben geschont werden solle. Die Kundschafter schwören ihr, daß sie hierfür persönlich mit ihrem Leben bürgen wollen. Sie schränken den Eid aber mit den beiden Bedingungen ein, daß die Rahab und ihre Familie sie nicht nachträglich noch verrate und daß sie sich bei Eroberung der Stadt mit ihrer Familie in ihrem Hause halte.

J[2]: Rahab, die auch hier an der Stadtmauer wohnt, läßt die Kundschafter durch das Fenster hinab. Vorher hat sie ihre Flucht auch dadurch geschützt, daß sie den Boten des Königs, die nach ihnen fragten, erklärte, sie seien fortgegangen, aber bei eiliger Verfolgung werde man sie noch einholen. Dem entsprechend rät sie aber auch den Kundschaftern, sie sollten sich drei Tage lang im Gebirge verborgen halten, bevor sie über den Jordan zurückgingen. Dagegen läßt sie sich von den Kundschaftern ihre und der Ihrigen Verschonung bei Eroberung der Stadt versprechen und sie fordert dafür ein Unterpfand. Als solches geben die Männer ihr einen Purpurfaden, den sie an ihr Fenster binden soll, um damit ihr Haus für die eindringenden Israeliten kenntlich zu machen.

Keine dieser beiden Erzählungen kann aus E stammen, weil sie sich in den Zusammenhang des E nicht fügen, seiner Denkweise widersprechen und auch nirgendwo die sprachliche Ausdrucksweise des E verraten. Die Sprache beider Erzählungen ist vielmehr durchaus jahvistisch, und zwar ist die der zweiten wesentlich die des J[2], wogegen die der ersten mehrfach zu J[1] stimmt. Die zweite Erzählung erscheint dabei inhaltlich als die jüngere der beiden. Man muß deshalb die erste dem J[1], die zweite dem J[2] beilegen.

Deuteronomistische Bearbeitung ist mit Sicherheit nur in v 10b zu erkennen, wo von den beiden ostjordanischen Königen die Rede ist, und daneben vielleicht in v 11b (vgl. Dt 4 39). Sehr zweifelhaft ist dagegen, ob v 9b (vgl. v 24) von dem späten Psalm Ex 15 (vgl. dort v 15 16) abhängt.

Im übrigen ist das Stück deutlich aus zwei Quellen kompiliert. Von ver-

schiedener Hand stammen in v 2 die Worte „besehet das Land und Jericho“, in v 3 die Worte „welche zu dir gekommen sind, welche zu deinem Hause gekommen sind“, und ebenso die beiden Sätze in v 15^b. Zweimal wird erzählt, daß Rahab die Kundschafter versteckte (v 4^a und v 6), und zweimal gehen sie fort (v 21 22). Dabei ist v 6 störend zwischen v 5 und v 7, und ebenso v 7 zwischen v 6 und v 8. In v 12 findet das „und nun schwöret mir bei Jahve“ im unmittelbar Folgenden keine Fortsetzung, und v 24 fügt sich schlecht an v 23. In v 18 steht der Satz „diesen Karmesinfaden sollst du an das Fenster binden, durch das du uns herabgelassen hast“, durch seine Umgebung in Widerspruch mit v 21^b. Nach dem vorliegenden Wortlaut von v 18 soll Rahab den Faden erst anbinden, wenn die Israeliten in das Land kommen, v 21^b tut sie es sofort [1]). Sonderbar ist schon wegen seiner Länge das Gespräch, das die Kundschafter v 16—21 mit der Rahab führen, nachdem die Hure sie aus dem Fenster herabgelassen hat (v 15). Erträglich ist in dieser Situation allein, daß die Rahab den Fliehenden einen Rat auf den Weg gibt (v 16), und daß die Kundschafter nun erst, nachdem sie einigermaßen in Sicherheit sind, ihr das Erkennungszeichen übermitteln, das sie und die Ihrigen schützen soll (v 18). Aber unerträglich ist, daß sie nun erst die Grenzen bestimmen, innerhalb derer sie für das Leben der Rahab und ihrer Angehörigen haften wollen (v 17 bis 21). Über diesen Punkt mußte vorher Abrede getroffen sein. In der Tat wird v 21 (ותשלחם) noch einmal erzählt, daß Rahab den Männern forthalf. Zu alledem kommt, daß in der Erzählung von der Eroberung Jerichos (c 6) deutlich zwei Berichte von der Rahab vorausgesetzt werden.

Zu v $18^{b\alpha\beta\delta}$ [2]) gehört v 12 von כי עשיתי an, und sodann v $15^{ab\alpha}$ 21^b. Ich bezeichne den Bericht, aus dem diese Stücke stammen, mit II, mit I dagegen den anderen, dem die in sich zusammenhängenden vv 17 $18^{ab\gamma\varepsilon}$ 19—21^a angehören. Zu I gehört neben v $15^{b\beta}$ auch v 13^a (vgl. v 18) sowie der Konditionalsatz in v 14^a (vgl. v 20). Von diesem Konditionalsatz ist aber der vorhergehende Aussagesatz und weiter v 13^b nicht zu trennen. Sind somit v 13 14^a zu I zu ziehen, dann gehören v 12 und v 14^b wegen ihres Parallelismus mit v 13^a zu II. Auszunehmen sind dabei aber in v 12 die Worte „und nun schwöret mir bei Jahve“, welche ebenfalls zu I gezogen weden müssen. Denn diese Worte finden im Folgenden keine Fortsetzung, auch darf die Rahab nicht in einem Atem Eid und Zeichen fordern. Vielmehr sind Eid und Zeichen (d. h. Unterpfand) als Varianten anzusehn. Zu I sind ferner

---

[1]) In der LXX fehlt freilich v 21 von ולכו ab, ebenso fehlt in ihr der letzte Satz von v 12 und v 15^b ganz. Der Übersetzer (oder schon seine Vorlage) hat hier wie anderswo nach Möglichkeit Wiederholungen und Widersprüche beseitigt, um den Text zu glätten. Auch Hollenberg hat ihren kritischen Wert überschätzt. Im ganzen ist der MT des Buches Josua ihr weit überlegen.

[2]) Hinter את אביך ואת אמך ואת אחיך ist ואת כל בית אביך ein Nimium wie auch der Vergleich mit v 13 lehrt, wo dafür ואת אחותי steht. Vgl. dagegen v 12 בית אבי in der anderen Quelle sowie 6 25.

v 6 8 zu rechnen, weil Rahab hier auf dem Dache mit den Männern redet, wogegen sie v 15^{a} die Flüchtlinge aus dem Fenster hinabläßt, — ein Szenenwechsel, den man nicht begreift. Dann gehören zu II wiederum v 5 7 16 und wenigstens a potiori v 22 23, wogegen v 24 an I fällt. Für diese Scheidung spricht auch, daß v 16 vor v 17—21^{a}, die bald auf den Eid v 14^{a} gefolgt sein müssen, sehr störend ist. Schließlich werden beide Erzähler an v 1—4 und v 9—11 beteiligt sein, wo überall verschiedene Hände zu erkennen sind. Wie sich aus 6 22 (= I) ergibt, stammt in v 1 את הארץ aus I, את יריחו (vgl. 6 25) also aus II. Hieraus folgt weiter, daß v 24 in der Tat zu I gehört und ebenso der ihm entsprechende v $9^{b\beta}$, zu II dagegen v $9^{b\alpha}$.

Zu I gehören demnach Teile von v 1—4, sodann v 6 8, v 9—11 (teilweise) v $12^{a\alpha}$ 13 14^{a} $15^{b\beta}$ 17 $18^{ab\gamma\varepsilon}$ 19—21^{a} 24, zu II außer Teilen von v 1—4 9—11 dagegen v 5 7 $12^{a\beta b}$ 14^{b} $15^{ab\alpha}$ 16 $18^{b\alpha\beta\delta}$ 21^{b}—23. Der letztere Bericht scheint ziemlich vollständig erhalten zu sein, von dem ersteren fehlt ein Anerbieten der Rahab, die Männer vom Dach herabzulassen.

Fragt man nun nach dem Ursprung der beiden Erzählungen, so scheidet E von vornherein aus. Der Bericht II kann schon deshalb nicht aus E stammen, weil die drei und mehr Tage, welche die Kundschafter nach v 16 22 II unterwegs sind, unvereinbar sind mit 1 11 3 2 E. Überhaupt aber ist bei E für die Aussendung der Kundschafter kein Raum, weil bei ihm schon 1 10 11 der Termin des Übergangs über den Jordan feststeht, und 3 2 in E sehr bald auf 1 10 11 gefolgt sein muß. Ferner paßt zu E die Unbefangenheit nicht, mit der hier in beiden Quellen von dem Umgang der Kundschafter mit einer Hure berichtet wird (vgl. dag. Gen 38 12 ff J^1). Auch sprachlich führt auf ihn nichts, die von Albers (S. 43) aufgezählten Erscheinungen sind sämtlich nicht spezifisch elohistisch.

Stilistisch stimmt der Bericht II vielfach mit J^2. Vgl. v 5 ויהי השער לסגר (Gen 15 12), und השיג (Gen 31 25 44 4 6 Ex 14 9), wofür J^1 הדביק sagt (Gen 19 19 31 23), v 9 das wegen v 24 zu J^2 zu ziehende נפלה אימתם עלינו (Gen 15 12), v 14 חסד ואמת (Gen 24 27 49 47 29), v 16 ונחבתם (Gen 3 10 31 27), v 22 23 וילכו ויבאו···ויספרו לו (Num 13 26 27), v 23 המצאות (Num 20 14). Vgl. sonst noch v 16 ההרה לכו (Gen 19 17). Hiernach muß der Bericht II dem J^2 gehören. Im Bericht I erinnert speziell an J^1 nur v 14 והצלתם את נפשתינו (Gen 32 31) und v 24 נתן יי בידנו (Jdc 1 4)[1]. Sachlich weist aber v 1 השטים auf ihn hin (vgl. zu 3 1). Jedenfalls sind in c 2 zwei jahvistische Berichte miteinander vermengt, und der jüngere von ihnen gehört deutlich zu J^2, deshalb muß man den älteren auf J^1 zurückführen.

---

[1]) In v 2—4, wo die Scheidung der beiden Berichte kaum möglich ist, stimmt in v 2 das אנשים באו הלילה und ebenso in v 3 das הוציאי וגו mit Gen 19 5. Aber auch bei Gen 19 5 ist zwischen J^1 und J^2 schwer zu entscheiden. Vgl. auch in v 4 כן mit לא כן Gen 48 18 Ex 10 11 J^2, sowie in v 8 טרם ישכבון J^1 mit Gen 19 4, wo die Scheidung ebenfalls als undurchführbar erscheint.

Ich bemerke noch, daß der König von Jericho v 2 aus J[2] stammen wird, der c 8 auch von einem Könige von Ai redet. Dagegen scheint J[1] nach 24 11 nur von den Bürgern von Jericho erzählt zu haben. Bedeutsamer ist, daß J[2] an die Stelle des Eides, den bei J[1] die Kundschafter der Rahab schwören, ein bloßes Erkennungszeichen gesetzt hat. Das paßt dazu, daß Jahve bei J[2] jeden Bund mit den Kanaaniten verbietet (Ex 34 12).

Jos 3 1—5 1: Der Durchzug durch den Jordan nach J[1], J[2] und E.

J[1]: Nach der Rückkehr der Kundschafter brechen die Israeliten von Schittim (Num 25 1 Jos 2 1) auf und erreichen den Jordan, an dessen Ufer sie übernachten. Als sie am nächsten Morgen aus ihren Zelten aufbrechen, und die Lade ihnen voranzieht, versiegt vor ihr der übervoll fließende Jordan. Die Priester bleiben mit der Lade im Jordanbett stehen, bis das ganze Volk durchgezogen ist. Während des Durchzugs befiehlt Jahve dem Josua, das Volk solle im Jordanbett vom Standort der Priester 12 Steine aufheben und sie zum bleibenden Erinnerungszeichen an das Wunder im nächsten Nachtquartier niederlegen, wonach das Volk handelt.

J[2]: Nach der Rückkehr der Kundschafter bricht Josua am nächsten Tage mit dem Volke (aus dem Tale gegenüber von Beth Peor vgl. Num 21 20 23 28) auf und erreicht den Jordan. Er fordert das Volk auf sich zu heiligen, weil Jahve morgen in seiner Mitte ein Wunder tun werde. Am folgenden Morgen eröffnet er ihm, daß zum Erweis der Nähe Jahves und zur Verbürgung des Sieges über die Kanaaniten das Wasser des Jordans vor der dem Volke voraufziehenden Lade augenblicklich versiegen solle. Auch hier bleiben die Priester mit der Lade im Jordanbett stehn, während das Volk durchzieht. Auf Jahves Befehl läßt aber Josua währenddessen durch 12 Männer 12 Steine herbeischaffen, die er im Jordanbett am Standort der Priester zum ewigen Gedächtnis aufstellt. Dann zieht das Volk eilends hinüber, und auf einen weiteren Befehl Jahves verlassen auch die Priester mit der Lade das Bett des Flusses, worauf die Wasserflut augenblicklich wiederkehrt.

E: Nachdem das Volk sich (im Lager am Pisga Num 21 20 23 14) verproviantiert hat (1 10 11), wird es am dritten Tage von den Hauptleuten aufgefordert, der Lade Jahves zu folgen. Es soll dabei aber 2000 Ellen hinter der Lade zurückbleiben, damit es den unbekannten Weg, den es heute gehen soll, weithin übersehe. Dann ziehen auf

Josuas Befehl die Priester mit der Lade dem Volke vorauf. Während des Marsches eröffnet Jahve dem Josua, daß er ihn heute vor dem ganzen Volke verherrlichen wolle. Zu dem Zwecke solle Josua den Priestern befehlen, sobald sie an den Jordan kämen, in das Wasser zu treten. Daraufhin kündigt Josua dem Volke ein zu erwartendes Wunder an, zu dessen besonderer Bezeugung das Volk im voraus 12 Männer bestellen muß. Das Wunder soll darin bestehen, daß das Wasser des Jordan sich vor der Lade Jahves teilt. Als die Ankündigung sich erfüllt, befiehlt Josua den 12 Männern in das Jordanbett zu gehen und dort vor der Lade 12 Steine aufzuheben, die sie wie die Beute vor dem Sieger vor der Lade hertragen sollen, und im Gefolge der Lade zieht das Volk durch das Flußbett. Die Steine werden von Josua in Gilgal zum Gedächtnis aufgestellt.

Die einfache Darstellung des J^1 wird von J^2 und E in reicherer Ausführung überboten, von E in förmlicher Dramatik, deren Effekt nicht nur auf Israel, sondern auf alle Völker der Erde abzielt. Damit hängt auch zusammen, daß Israel bei E an Einem Tage vom Pisga bis nach Gilgal ziehen muß. Die bezeichnendsten Unterschiede zwischen J^2 und E bestehen darin, daß bei J^2 Josua, bei E Jahve das Wunder ankündigt, wogegen bei J^2 Jahve, bei E Josua die Aufrichtung der Steine befiehlt. Sodann wird der Jordan bei J^2 (und wohl auch bei J^1) trockengelegt, bei E wird er geteilt. In diesen Beziehungen verhalten J^2 und E sich hier ähnlich zueinander wie beim Durchzug durch das Rote Meer.

Übrigens wird von J^2 und E berichtet, daß die Mannschaft der beiden ostjordanischen Stämme mit den übrigen Stämmen zu gemeinsamem Kampfe gegen die Kanaaniten den Jordan passierte.

Auf drei Quellen läßt zunächst der Umstand schließen, daß dreierlei Steine zur Erinnerung an den Durchzug aufgestellt werden. 4 8 hören wir von Steinen, die das Volk im Bett des Jordans aufhob und im nächsten Quartier niederlegte. Dazu stimmt 4 3, wo, wie Wellhausen beobachtet hat, ein entsprechender Befehl an das Volk im ganzen ergeht. Daneben ist 4 4 5 von 12 Steinen die Rede, die von 12 Männern im Jordanbett aufgehoben und vor der Lade hergetragen wurden wie ein Siegeszeichen vor dem Sieger. Diese 12 Männer sind offenbar dieselben, die Josua 3 12 bestellt und nachher zur Hand hat (vgl. 4 4 אשר הכין), und diese 12 Steine sind dieselben, die Josua 4 20 in Gilgal aufrichtet. Endlich lesen wir 4 9 von 12 Steinen, die Josua im Jordanbett eben da aufrichtete, wo die Priester während des Durchzugs mit der Lade standen. Mit diesen 12 Steinen werden die 12 Männer in Beziehung stehen, die 4 2 3aα

das Volk auf Josuas Befehl bestellen soll. Sodann vergleiche man zu den Steinen von 4 3 in 4 8 כאשר דבר יי אל יהושע, zu denen von 4 4 5 in 4 8 כאשר צוה יהושע, zu denen von 4 9 in 4 10 הדבר אשר צוה יי את יהושע לדבר אל העם.

Drei Erzählungsfäden sind aber auch anderweitig in c 3 4 nachzuweisen. So zunächst in 3 1-8. Zueinander gehören hier v 2—4 6—8. In v 2—4 wird das Volk gemäß der Ankündigung von 1 10 11 nach drei Tagen von den Schoṭerim aufgefordert, sich in Marsch zu setzen und der Lade Jahves zu folgen, sobald es ihrer ansichtig wird. Weil aber der Marsch nach Jahves Befehl (1 11) auf den Jordan geht, soll das Volk diesmal in einem Abstand von 2000 Ellen hinter der Lade zurückbleiben, damit es um so besser den Weg übersehe, den die Lade ihm zeigen wird. Dem entspricht, daß v 6 die Priester auf Josuas Befehl die Lade nehmen und dem Volke vorausgehn. Weiter kündigt v 7 8 Jahve dem Josua an, daß er ihn an diesem Tage in den Augen des ganzen Israel groß machen wolle, damit das Volk erkenne, daß er mit ihm sei wie er mit Mose war. Zu dem Zweck soll Josua den Priestern befehlen, sobald sie mit der Lade an den Rand des Jordan kämen, i n d a s J o r d a n w a s s e r[1]) zu treten. Diese Verse stammen aus E. Abgesehen von dem deutlichen Anschluß an 1 10 11 spricht dafür, daß Jahves Befehl das Wunder einleitet, wie das nach E auch beim Durchzug durch das Rote Meer der Fall ist (Ex 14 16). Daneben kommt die Rolle in Betracht, die in v 2—4 den nach Num 11 16 f. E inspirierten Schoṭerim zufällt. Sprachlich beachte man v 4 das כ vor dem Zahlwort, הדרך אשר תלכו בה (Gen 28 20 35 3) und מתמול שלשם (Ex 4 10), v 7 גדלך בעיני (Ex 11 3) und כאשר הייתי עם משה אהיה עמך (Ex 3 12 Dt 31 23). Daß v 7 nicht deuteronomistisch (vgl. Dt 2 25) ist, zeigt der Vergleich von 4 14, der nicht wohl deuteronomistisch sein kann.

Anderen Ursprungs als v 2—4 6—8 sind anerkanntermaßen v 1 5. In v 2—4 6—8 bricht das Volk von einem Lagerplatz auf, der noch ziemlich weit vom Jordan entfernt ist, beim Aufbruch wird aber für denselben Tag der wunderbare Durchzug angekündigt. In v 1 5 langt das Volk schon am Tage vor dem Durchzug am Jordan an, und schon da kündigt Josua ihm das Wunder für den folgenden Tag an. Sodann können v 1 5 als Fortsetzung von c 2 verstanden werden, und als jahvistisch verraten sie sich durch Inhalt und Sprache. In ersterer Beziehung ist hervorzuheben, daß Josua wie Mose beim Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14 13 J^2) das Wunder im Voraus ankündigt. Sprachlich stimmt zu J^2 v 5 התקדשו (Num 11 18), מחר יעשה יי (Ex 9 5) und נפלאות (Ex 3 20). Aber v 1 ist nicht einheitlich. Denn וישכם יהושע בבקר, das 6 12 7 16 8 10 bei J^2 erscheint, und das הוא וכל בני ישראל sind offenbar von anderer Herkunft als der Rest des Verses, den man für J^1 reklamieren muß. „Und sie brachen auf von Schiṭṭim und sie kamen bis an den Jordan und übernachteten dort, bevor sie hinübergingen". Die beiden ersten Sätze haben die Ausdrucksweise des J^1

[1]) Nur das kann בירדן תעמדו bedeuten.

(vgl. Ex 15 22 23 27 16 1 19 2). Daß bei ihm Schittim die letzte Station Israels im Ostjordanlande war, ist bei Num 21 20 vermutet (vgl. S. 218), und diese Vermutung wird hier als richtig erwiesen.

In 3 9-17 stammen v 9 und v 10 von verschiedenen Händen, wie schon das von LXX ausgelassene „und Josua sagte“ v 10 beweist. Augenscheinlich ist v 9, wo Josua Worte Jahves an das Volk weitergibt, Fortsetzung von v 6—8 E, dagegen sind v 10 11 und zumeist v 13 für J^2 in Anspruch zu nehmen. Denn hier kündigt Josua (wie vorbereitend schon in v 5) von sich aus das Wunder an, und die Ausdrucksweise ist die des J^2. Vgl. v 10 11 הנה — בזאת תדעון (Ex 7 17 Num 16 28), ferner v 10 die Aufzählung der sieben Völker mit Voranstellung der Kanaaniten, und v 13 כנוח כפות רגלי (Gen 8 9) [1]. Anderen Ursprungs ist v 12, der den Zusammenhang von v 11 13 sprengt. Ich komme sogleich auf ihn zurück. Aber auch in v 13 setzt mit המים וגו eine andere Hand ein. Denn diese Worte können nicht Erklärung des vorhergehenden מי הירדן sein und sie passen auch nicht zu יכרתון (= sie werden versiegen). Nach J^2 versiegt der Jordan überhaupt, aber nach v 16 und dem Schluß von v 13, die offenbar gleichen Ursprungs sind, versiegt er nur in seinem untersten Lauf, oberhalb der Durchgangsstelle staut er sich dagegen zu einem Haufen. Ähnlich unterscheidet sich J^2 von E (freilich auch von J^1) beim Durchzug durch das Rote Meer, und an E erinnert in v 16 הרחק (Gen 21 16 Ex 33 7) und נגד (Ex 19 2). Sodann sind in v 15^a Ausdruck und Vorstellung anders als in v 13^a. Hier ruhen die Füße der Priester auf dem Wasser, dort tauchen sie hinein. Das letztere stimmt zu v 8, und danach darf man wohl auch v 15^a dem E beilegen.

Eine dritte Hand ist aber in v 14 zu vermuten. Wenn es hier heißt „und als das Volk aus seinen Zelten aufbrach“, so paßt das weder zu E, bei dem das Volk v 2—4 6—8 längst unterwegs ist, noch zu J^2, bei dem es v 10 11 13 jedenfalls schon zum Abmarsch fertig ist. Man vgl. auch v 14^a mit Gen 11 2 J^1 und v 15^b (LXX add חטים) mit Gen 30 14 J^1). [2]) Unverkennbar tritt eine dritte Hand in v 17 zutage. Hier sind die Worte עד אשר תמו וגו (und 4 1^a) anderen Ursprungs als das Vorhergehende, und es berichten hier somit zwei Erzähler vom Durchzuge des Volkes. Damit sind aber 4 4 5 unvereinbar, die, wie oben S. 285 f. gezeigt ist, mit dem vorhin übergangenen v 12 in Beziehung stehn. Hier befiehlt Josua 12 vorher bereit gestellten Männern in das Jordanbett zu gehen und dort vor die Lade zu treten. Wie Wellhausen bemerkt hat, muß dieser Befehl vor dem Durchzuge des Volkes gegeben sein. Wäre er nachher gegeben, so käme man zu der unannehmbaren Vorstellung, daß Josua mit den 12 Männern auf dem Ostufer verblieb, bis das ganze Volk durchgezogen war. Man könnte deshalb 4 4 5 mit 3 17 nur durch die Annahme ausgleichen, daß 4 4 5 ursprünglich vor 3 17 standen.

---

[1]) Vor v 10 hat RE den Übergang auf den folgenden Tag (v 5) in Rücksicht auf v 6—8 E unterdrückt.

[2]) In J^1 trat das Wunder vielleicht ohne vorherige Ankündigung ein.

Aber was sollte einen Redaktor zu dieser Umstellung veranlaßt haben? In Wahrheit ist am Schluß von 3 17 J¹ am Wort (vgl. 5 8), vorher J² (vgl. חרבה mit 4 18 Gen 7 22 Ex 14 21), in 3 12 4 4 5 dagegen E. Bei E zieht nach 3 4 die Lade in einem Abstand von 2000 Ellen dem Volke voraus. Als sie den Jordan trocken gelegt hat, läßt Josua 12 vorher bestellte Männer vor sie treten und im Jordanbett 12 Steine aufheben, und dann zieht nach 4 11b das Volk durch das Jordanbett hinter der Lade her.

In c 4 gehören zu E außer v 4 5 11b 20 in v 8 die Worte „wie Josua befohlen hatte" (vgl. v 5) und „nach der Zahl der Stämme Israels" (vgl. v 5), sodann v 12 (abzüglich des וחצי שבט המנשה) und in v 13 כארבעים אלף, wogegen der Rest von v 13 aus J² stammt. Deuteronomistisch, wofür man sie gewöhnlich ausgibt, können v 12 13 deshalb nicht sein, weil v 12 die charakteristischen Ausdrücke des E (חמשים לפני בני ישראל vgl. Num 32 17), v 13 die des J² hat (חלוצי צבא לפני יי למלחמה vgl. Num 32 27 20 29), und die Verse dabei deutlich eine Komposition sind. Gegen ihren späteren Ursprung spricht auch die geringe Zahl von 40 000, die wegen des כ als elohistisch erscheint. Sodann ist v 14 zu E zu ziehen (vgl. 3 7). Denn ein deuteronomistischer Bearbeiter, dem man ihn meistens zuschreibt, würde dies Fazit an anderer Stelle gezogen haben. Durch v 14 wird aber auch umgekehrt 3 7 als quellenhaft geschützt. Auch v 21—24 meine ich für E in Anspruch nehmen zu müssen. Denn wenn, wie sich zeigen wird, nach v 6 7 J¹ und J² von der Bedeutung der Steine redeten, so hat E darüber schwerlich geschwiegen. Den Abschluß der Erzählung des E bildete 5 1. Die Vorstellung von den Wohnsitzen der Landesbewohner ist hier dieselbe wie 11 3 Num 13 29 E, und von ihrem Schrecken wird hier in anderen Ausdrücken geredet als 2 9 24 bei J¹ und J².

Zu J¹ ziehe ich außer dem Schluß von 3 17 und 4 1a zunächst auch 4 1b (vgl. v 8 „wie Jahve zu Josua geredet hatte") und v 3 von שאו לכם ab (aber ohne מזה) und v 8 abzüglich der oben für E ausgeschiedenen Worte. Für die Abkunft dieser Stücke von J¹ spricht der Umstand, daß sie bezüglich der Steine offenbar die älteste Version bilden. Vgl. auch v 3 8 והנחתם und ויניחום mit 6 23 J¹. Für J² erübrigen dann zunächst v 2, in v 3 וצוו אתם und מזה [1]), sodann v 9 10 11a 13 (zumeist) 15—18. Auch v 10b ist zu J² zu ziehen, weil er unvereinbar ist mit v 11b E und unmöglich nach v 8b J¹. Ebenso muß v 11a, wie Wellhausen bemerkt hat, Vordersatz zu v 15 sein, v 15—18 sind aber durch ihre Korrespondenz mit 3 13a für J² gesichert. Allerdings muß man dann annehmen, daß 4 13 in J² an früherer Stelle stand und von RE in Rücksicht auf E umgestellt ist. Daß das aber tatsächlich geschehen ist, ergibt sich aus v 10 ככל אשר צוה משה את יהושע. Diese in ihrem jetzigen Zusammenhang völlig un-

[1]) Dies מזה wies bei J² wohl auch auf das Jordanbett hin, obwohl nach J² die Steine ebenda aufgestellt werden. Denn nach 3 17 befindet sich das Volk schon im Jordanbett.

verständlichen Worte müssen zu v 13 gehören und bezeichnen seine ursprüngliche Stelle[1]). Auf J[1] und J[2] sind v 6 7 zu verteilen, und zwar gehören zu J[1] v 6 und v 7 bis בירדן einschließlich, weil hier die Israeliten von Josua angeredet sind, wogegen bei E v 5 die 12 Männer von Josua und bei J[2] v 2 vgl. v 10 Josua von Jahve angeredet war. Dagegen gehört der Rest von v 7 zu J[2], weil hier von den Israeliten in der dritten Person geredet wird, die Worte aber unmöglich von Josua an die 12 Männer von v 4 5 gerichtet sein können. Sie sind der Schluß der Rede Jahves an Josua, die bei J[2] v 2 3$^{a\alpha}$ eingeleitet wird. Unklar bleibt die Herkunft von 4 19b. An E läßt מזרח denken (Num 21 11 Jos 11 3 u. ö.).

Späten Ursprungs sind in 4 19 die Worte „am 10. des 1. Monats“, auf die ich bei c 5 zurückkomme, ebenso in 4 16 העדות (vgl. dazu LXX). In 4 12 ist der halbe Stamm Manasse von deuteronomistischer Hand eingetragen, wohl auch Ruben vor Gad gestellt, und außerdem an vielen Stellen הברית (ארון), und auch wohl in 3 3 הלוים (הכהנים) beigefügt. Dagegen glaube ich, daß schon J[2] 3 10 von אל חי und 3 11 13 von ארון כל הארץ redete. Jedenfalls meine ich gezeigt zu haben, daß eine stärkere deuteronomistische Bearbeitung oder gar, wie Dillmann meinte, eine selbständige deuteronomistische Erzählung in c 3 4 nicht vorliegt.

Jos 5 2-15: Die Einführung der Beschneidung, die Passahfeier und die Engelerscheinung in Gilgal nach J[1], J[2] und RP.

Von J[1] stammt die von sehr später Hand kommentierte Erzählung von der Einführung der Beschneidung durch Josua (5 2-9), an welche eine ebenfalls sehr späte Hand die Erzählung von der Passahfeier in Gilgal angeschlossen hat (5 10-12). Aus J[2] stammt dagegen die Erzählung von der Engelerscheinung in Gilgal, welche die folgenden Kriegsgeschichten einleitet und zugleich die Heiligkeit der Opferstätte in Gilgal erklärt (5 13-15).

In 5 2-9 sind v 4—7 anerkanntermaßen eine harmonistische Glosse, mit der die Eintragung von שנית in v 2 zusammenhängt. Außerdem ist v 2 mit LXX וְשֵׁב zu lesen. Den Rest leitete Dillmann von E her, indem er die Verse als elohistische Parallele zu den jahvistischen Versen Ex 4 24-26 ansah. Aus E können sie aber schon deshalb nicht stammen, weil nach Gen 34 E die Beschneidung schon in der Familie Jakobs bestand. Sodann ist dem E nicht zuzutrauen, daß er, wie das hier geschieht, die Beschneidung auf das Vorbild der Ägypter zurückgeführt hätte. Die Erzählung muß deshalb jahvistisch sein. An J[2] zu denken verbietet die Unmöglichkeit einer Verbindung mit den augenscheinlich aus J[2] stammenden vv 13—15 (vgl. v 13). Man muß daher auf J[1] schließen. In der Tat ist die Er-

---

[1]) Die Behauptung, daß v 12 13 erst deuteronomistischen Ursprungs seien, wird hierdurch eklatant widerlegt.

zählung wohl vereinbar mit Ex 4 24-26 J^1, wo sogar Mose unbeschnitten ist, auch mit Gen 34 J^1, wo es sich um die Beschneidung des Bräutigams vor der Hochzeit handelt, die dort übrigens auch nur heimtückisch gefordert wird. Vgl. oben S. 119. Ihrer allgemeinen Art nach stimmt die Erzählung durchaus zu den zahlreichen Erzählungen des J^1, in denen er die Sitten Israels ätiologisch erklärt. Vgl. auch das eigenartige ויהי כאשר תמו כל הגוי להמול v 8 mit 4 1 J^1, sowie חרפה v 9 mit Gen 34 14 J^1.

Von RP stammt das Datum in 4 19, das mit 5 10-12 in Beziehung steht und nur aus diesen Versen verständlich ist. Am 10. des 1. Monats soll Israel über den Jordan gegangen sein, weil es sonst das Leben in Kanaan mit einer Übertretung des Gesetzes hätte beginnen müssen. Denn von der Ernte darf nichts gegessen werden, bevor am Maṣṣothfest die Erstlingsgarbe dargebracht ist (Lev 23 14). Vom Maṣṣothfest ist aber unabtrennbar die Passahfeier (5 10), die am 10. des 1. Monats mit der Aussonderung des Passahlammes beginnt (Ex 12 3). Damit Israel nun während der ersten Tage seines Aufenthalts in Kanaan nicht Hunger leidet, fällt zunächst auch in Kanaan das Manna vom Himmel (5 12). Das ist Midrasch, den man ohne zwingenden Grund dem P nicht aufbürden darf. 5 10-12 und das Datum in 4 19 müssen aber als Glossen gelten, weil sich von einer eigentlichen Geschichtserzählung des P im Buche Josua keine Spur findet. Dazu kommt, daß die Monats- und Tagesdata des Hexateuch überhaupt nicht von P stammen (vgl. S. 11 f.), und daß P von einem täglichen Mannaregen wahrscheinlich nicht erzählte (vgl. S. 150). Vgl. sonst noch 4 19 das bei P unerhörte העם, und 5 11 12 das aramäische עבור [1]). In 4 19 liegt JE zugrunde.

Unverkennbar jahvistisch sind 5 13-15, die Erzählung von der Engelerscheinung, die Josua bei Jericho hatte, und zwar stammt sie aus J^2. Man vgl. v 13 וישא עיניו וירא והנה (Gen 18 2), לנגדו (Num 22 32), חרבו שלופה בידו (Num 22 23 31), v 14 ויפל על פניו ארצה וישתחו (Gen 18 2 24 52 usw.), ferner die wörtliche Übereinstimmung in v 15 mit Ex 3 5 J^2. Das himmlische Heer Jahves kommt Israel zu Hilfe (עתה באתי), damit werden die nachfolgenden Kriegsgeschichten eingeleitet, und zugleich offenbart der himmlische Feldhauptmann die Heiligkeit der Opferstätte von Gilgal, wo nach

---

[1]) 5 11 ist ממחרת הפסח richtige Ausdeutung des ממחרת השבת von Lev 23 11 ff., sofern das Heiligkeitsgesetz dort mit השבת nur den Passahtag meinen kann, den es auf einen Sabbath fallen läßt. Aber die orthodox-jüdische Auslegung versteht unter השבת Lev 23 11 ff. den Tag nach dem Passah, d. h. den 15. des 1. Monats, und so schon die LXX zu Lev 23 11 ff. Der griechische Text des Josua stimmt hier mit dem griechischen Text des Pentateuch, indem er das ממחרת הפסח 5 11 übergeht. Nach 5 12 MT hört das Manna ממחרת des 15. Tages, also am 16., auf. Am 15. fiel es nämlich nicht, weil der 15. Tag Sabbathruhe hatte (Lev 23 7 vgl. Ex 16). In der LXX ist konsequent auch in v 12 das ממחרת übergangen, weil sie schon v 11 den 16. Monatstag im Sinne hat.

J^2 (wie freilich auch nach E und J^1) Josua bis zuletzt im Lager stand (18 5). Denn die Örtlichkeit von Gilgal, das nach 4 19 sehr nahe bei Jericho lag, muß v 13 mit ביריחו bezeichnet sein (vgl. bei J^1 בחברון Gen 13 18 und bei J^2 בשכם Gen 37 12 13). Die Meinung der Ausleger, daß die Erzählung, namentlich am Schluß, fragmentarisch sei, ist mir unverständlich. Sie hat eine genaue elohistische Parallele an Gen 33 2 3. Mit Unrecht nimmt Kuenen (Ond. I² 241) Anstoß an dem שר צבא יי, der ihn an späte Psalmstellen und das Buch Daniel erinnert. Der himmlische Feldhauptmann, der wohl mit Absicht gerade so wie der מלאך יי in Num 22 beschrieben ist, ist die durch die Umstände gegebene Erscheinungsform des מלאך von Ex 33 2 J^2 und Ex 23 23 J^2. Übrigens konnte kein deuteronomischer oder gar nachdeuteronomischer Autor von der Inauguration der Opferstätte von Gilgal erzählen.

Jos 6: Die Eroberung Jerichos nach J^1, J^2 und E.

J^1: Auf Jahves Befehl macht das Volk an 7 aufeinanderfolgenden Tagen einen Umzug um die Stadt. An den ersten 6 Tagen erfolgt der Umzug in lautloser Stille, am 7. Tage erhebt das Volk auf Josuas Geheiß den Kriegsruf, da stürzt die Stadtmauer in sich zusammen. Wie Josua zugleich angeordnet hat, verfällt die Stadt mit allem, was in ihr ist, dem Banne, und das erbeutete Metall wird für den Schatz Jahves bestimmt. Nur die Rahab und ihre Angehörigen werden auf Josuas Befehl von den beiden Kundschaftern gerettet, worauf ihnen außerhalb des Lagers Israels ein Aufenthalt angewiesen wird. Durch einen Fluch verbietet Josua für alle Zukunft den Wiederaufbau der Stadt. Damit fanden die Kriegstaten Josuas nach J^1 ihren Abschluß (v 27).

J^2: Auf Jahves Befehl umzieht das Volk an 7 aufeinanderfolgenden Tagen die Stadt, an den ersten 6 Tagen je 1 mal, am 7. Tage 7 mal. In der Mitte des Zuges wird die Lade getragen, die bei J^1 dem Anschein nach nicht genannt war. Während ferner bei J^1 die ersten 6 Umzüge in lautloser Stille erfolgen, werden hier bei sämtlichen Umzügen und sogar immerfort die Posaunen geblasen, und zwar sowohl von der Nachhut wie von der Vorhut des Heeres. Vor dem 7. Umzuge des 7. Tages weiht Josua die Stadt dem Banne. Er befiehlt dem Volke aber, die Rahab samt ihren Angehörigen (in dem durch die Kundschafter gekennzeichneten Hause) zu verschonen und daneben warnt er das Volk vor Verletzung des Bannes. Während des letzten Umzugs, der wiederum unter Posaunenschall vor sich geht, wird das Volk durch ein besonderes Signalhorn aufgefordert, den Kriegsruf zu erheben, und auf den Ruf des Volkes fällt die Mauer. Rahab und

ihre Familie bleiben erhalten, und ihr Geschlecht wohnt inmitten Israels bis auf diesen Tag.

Bei E umzieht das Volk die Stadt an einem Tage 7 mal, wodurch die bei den anderen Erzählern anzunehmende Verletzung der Sabbathruhe vermieden wird. Die Anordnung des Zuges ist dieselbe wie bei J^2, jedoch treten bei E die Lade und die Priester stärker hervor. Vor der Lade gehen 7 Priester, die 7 Signalposaunen tragen. Die 6 ersten Umzüge erfolgen wie bei J^1 in lautloser Stille, beim 7. Umzug geben die Priester mit den Signalposaunen das Zeichen für die Erhebung des Kriegsrufs, auf den die Stadtmauer fällt. Daß auch nach E die Stadt dem Bann verfiel, erhellt aus der Erzählung von Achans Diebstahl, an der er beteiligt ist.

Die erste und letzte der im Vorstehenden charakterisierten Erzählungen, die ich vorläufig mit I und II bezeichnen will, hat Wellhausen nachgewiesen. Betreffs I vgl. man v 10, wo Josua zum Volke sagt: „Ihr sollt den Kriegsruf nicht erheben bis zu dem T a g e , wo ich euch s a g e : Erhebt den Kriegsruf“, sodann v 16^b „und Josua sagte zum Volke: Erhebt den Kriegsruf“, endlich v $20^{a\alpha}$: „und das Volk erhob den Kriegsruf“. Betreffs II vgl. man v 4^a 6^b 8^a 13 die 7 Priester, welche 7 Signalposaunen t r a g e n , und v 16^a: „und beim 7. Mal s t i e ß e n die Priester in die Posaunen“.

Indessen reicht die Annahme von zwei Berichten für die Analyse der vorliegenden Komposition nicht aus. Nach v 8 9^a 13^a blasen die Priester bei allen Umzügen die Posaunen, nach v 9^b tut das außerdem die Nachhut, und nach v 13^b die Vorhut und die Nachhut. Wellhausen, dem Dillmann bei der Analyse von c 6 fast überall beistimmt, streicht alle diese Angaben, von denen er annimmt, daß sie entweder aus naiver Freude am Fortissimo oder aus zufälligeren Anlässen in den Text geraten seien [1]). Außerdem sieht er sich genötigt, v 7^b, in v 8 die Worte „und als Josua zum Volke sagte“ und außerdem mehrere kleinere Zusätze zu streichen. Wäre der Text wirklich in solchem Maße von der Redaktion oder von Glossatoren erweitert, so müßte man billig bezweifeln, ob er überhaupt noch in seine Quellen zerlegt werden könnte.

Obendrein führen alle diese Eingriffe nicht zum Ziel. Wellhausen setzt v 20^a „und das Volk erhob den Kriegsruf und sie stießen in die Posaunen“ in Beziehung zu v 16^b (= I), dagegen die folgenden beiden Sätze „und als das Volk den Posaunenton hörte, da erhob das Volk einen gewaltigen Kriegsruf“ in Beziehung zu v 16^a (= II). Aber so einfach ist die Korrespondenz von v 16 mit v 20 nicht herzustellen. Das lehrt die Vergleichung von v 20 mit v 4 5. In v 4 6 8 13 hören wir von שופרות יובלים, welche von den Priestern getragen werden. Es ist unbedenklich,

[1]) Eingetragen wäre danach v 8 עברו ותקעו בשופרות, v 9 תקעו בשופרות und הולך ותקוע בש׳, v 13 הלכים הלוך ותקעו בש׳ und הלוך ותקוע בש׳

wenn statt dessen v 4^b 16^a einfach השופרות gesagt wird, und ebenfalls unbedenklich, wenn v 5 20 der Ton der שופרות als קול השופר bezeichnet wird. Aber, wie schon Albers bemerkt hat, ist קרן היובל, womit nach v 5 das Signal zur Erhebung des Kriegsrufs gegeben werden soll, von den שופרות היובלים der Priester verschieden. Das folgt erstens aus der Verschiedenheit des Ausdrucks und zweitens aus dem Singular. Daß in der Tat zwei Erzähler von Hornsignalen redeten, auf die hin das Volk den Kriegsruf erhob, geht daraus hervor, daß v 5 offenbar nicht einheitlich ist. Die Ausdrücke במשך בקרן היובל und בשמעכם את קול השופר sind einander parallel, und zwar sind die letzteren Worte, wie die neben יריעו כל העם unmögliche Anrede zeigt, eingetragen. Da nun in I für ein Hornsignal kein Raum ist, so läßt קרן היובל auf einen weiteren Bericht schließen, den ich vorläufig mit III bezeichne. Drei Berichte liegen aber auch in v 20 zugrunde. Stammen in v 5 die Worte בשמעכם את קול הש' von anderer Hand als יריעו כל העם תרועה ג', dann ist auch in v 20 ויהי כשמע העם את קול הש' nicht nur anderen Ursprungs als das vorhergehende וירע העם, sondern auch anderen Ursprungs als das nachfolgende ויריעו העם ת' ג'. Umgekehrt ergibt sich aus v 20, daß in v 5 יריעו כל העם ת' ג' ebensowenig aus I stammen kann, wie nach dem vorhin Bemerkten aus II. Die Worte sind daher mit והיה במשך בקרן הי' zu verbinden.

Hiernach muß man vermuten, daß die שופרות, die v 9^b von der Nachhut und v 13^b von der Vorhut und Nachhut geblasen werden, zu dem קרן היובל von v 5 in Beziehung stehen. Ungezwungen erklärt sich das letztere als ein besonderes Signalhorn, das in einem bestimmten Moment in das Blasen der שופרות einfällt und damit das Zeichen für die Erhebung des Schlachtrufs gibt. Von da aus ist aber auch das beständige Blasen der שופרות in v 8 9 13 an sich keineswegs widersinnig, und es wird lediglich auf der Kompilation von II und III beruhen, wenn nach v 8 9^a 13^a auch die Priester bei allen Umzügen die Posaunen blasen. In der Hauptsache glaube ich auch II und III in v 6—9 11—13 voneinander scheiden zu können und veranschauliche das, indem ich die Bestandteile von II in Klammern setze. (v 6. Und Josua, der Sohn Nuns, rief die Priester und sagte zu ihnen: Nehmet die Lade Jahves, und 7 Priester sollen 7 Signalposaunen vor der Lade Jahves hertragen.) v 7. Und er sagte zum Volke: Ziehet einher rings um die Stadt, und die Vorhut soll vor der Lade Jahves einherziehen. v 8. Und als Josua zum Volke sagte: (während die 7 Priester die 7 Signalposaunen vor Jahve hertragen) „Ziehet einher und stoßt [1]) in die Posaunen", (und die Lade Jahves hinter ihnen hergeht), v 9 da ging die Vorhut vor (den Priestern) [2]) her,

---

[1]) Sprich עִבְרוּ וְתִקְעוּ.

[2]) In III stand wohl „vor der Lade Jahves". Vgl. v 7. Der Redaktor hat hier nach dem im übrigen gewiß sehr ähnlichen Wortlaut des II geändert.

indem sie immerfort in die Posaunen stieß [1]), und die Nachhut ging hinter der Lade, indem sie immerfort in die Posaunen stieß. v. 11. Und es umzog die Lade Jahves die Stadt sie umkreisend ein Mal, und sie übernachteten im Lager. v 12. Und am Morgen stand Josua früh auf. (Und die Priester nahmen die Lade Jahves. v. 13. Und die 7 Priester trugen die 7 Signalposaunen vor der Lade Jahves her), sie gingen hin, indem sie immerfort in die Posaunen stießen, und die Vorhut ging (vor ihnen) [2]) her und die Nachhut ging hinter der Lade Jahves, indem sie immerfort in die Posaunen stießen.

In der Hauptsache stammen danach v 6—9 11—13 aus III, in dessen Wortlaut Bestandteile des II eingetragen sind. Dabei liegt von III in v 6—9 11 der Befehl Josuas und seine erste Ausführung vor, in v 12 13 die zweite Ausführung, von II dagegen in v 6—9 der Befehl Josuas und in v 12 13 seine erste Ausführung. Vgl. v 12^b mit v 6^a. Daraus ist zu schließen, daß II in der Tat nur von 7 Umzügen erzählte, die alle an Einem Tage stattfanden. Denn der v 6^a gegebene Befehl und seine Ausführung v 12^b müssen an demselben Tage erfolgt sein. Die wörtliche Übereinstimmung dieser Sätze mit 3 6 weist sie und damit den Bericht II zu E, wozu stimmt, daß dieser Bericht augenscheinlich der jüngste der drei ist.

Der Bericht III, nach dem die Stadt an 6 Tagen je einmal und am 7. Tage 7 Mal umzogen wird und während sämtlicher Umzüge die Posaunen geblasen werden, überwiegt überhaupt in v 1—20. Schon in v 3—5 ist das der Fall. Ganz zu ihm gehört vielleicht v 3. In v 4 sind die Worte ושבעה bis הארון aus E eingetragen, und ebenso v 4^b, der sich in E lediglich auf das 7. Mal bezog. Verdrängt ist durch v 4^b eine Angabe des III, nach der das Volk immerfort blasen sollte. Ferner ist oben gezeigt, daß in v 5 das בשמעכם את קול השופר aus E, der Rest, wenigstens in der Hauptsache, aus III stammt. In allem Wesentlichen stimmen sodann v 14 15 zur Darstellung des III, wogegen v 16^a und v 16^b nach dem früher Bemerkten auf E und I zu verteilen sind. Beteiligt ist III aber auch an v 17—19, die im ganzen zwischen v 16 und v 20 unerträglich sind. Zu E kann von diesen Befehlen Josuas kaum etwas gehören, da bei ihm auf das Blasen der Priester v 16^a sofort der Kriegsruf des Volkes gefolgt sein muß [3]). In I können zwischen v 16^b und v 20 init. die vv 17^a 19 gestanden haben, die augenscheinlich zusammengehören. Dazwischen sind eingetragen v 17^b und v 18. Denn einerseits werden v 17^b und v 18 durch רק רחב und ורק אתם unter sich zusammengeschlossen, und anderseits greift v 18 dem v 19 vor. Nun stimmt aber v 17^b zu dem Bericht des J^2 in c 2, wonach die Rahab ihr Haus durch den Purpurfaden für das ganze Volk kenntlich gemacht hat. Deshalb kann Josua hier dem ganzen Volke die Verschonung ihres Hauses befehlen, wogegen er v 22 den beiden Kundschaftern

---

[1]) Nach den Parallelstellen ist zu lesen הלוך ותקוע בשופרות.

[2]) In III stand auch hier „vor der Lade Jahves".

[3]) Bei ihm muß Josua deshalb an einer anderen Stelle den Bann über die Stadt ausgesprochen haben, vielleicht erst nach dem Fall der Mauer.

die Rettung der Rahab befiehlt. Dafür, daß III = J^2 ist, spricht im allgemeinen die mittlere Stellung, die dieser Bericht zwischen I und II (= E) einnimmt. Stilistisch vergleiche man in v 5 das גדולה neben יריעו תרועה (Gen 27 33 34), in v 12 וישכם יהושע בבקר (3 1), in v 18 die bei J^2 so beliebte Anspielung (ועכרתם) und ebendort die Folge תחמדו (LXX), ולקחתם mit Gen 3 6.

Auch v 20 stammt wegen seiner Übereinstimmung mit v 5 zumeist aus J^2. Ihm gehört wohl auch das ויתקעו בשופרות, das sich auf das Blasen des Volkes beim letzten Umzug bezog und auf die Befehle Josuas in v 17^b 18 folgte. Davor ist ויריע העם aus I entnommen, und dahinter ein וימשך בקרן היובל (vgl. v 5 init.) durch ויהי כשמע העם את ק' הש' (= E) ersetzt, wogegen die Redaktion v 5 beides nebeneinander stellte.

In v 21—27 vermag ich E nirgendwo zu entdecken, aber auch J^2 tritt hier hinter I zurück, der sich nun als J^1 verrät. Denn sachlich und im Ausdruck stimmen v 22 23 mit c 2 J^1 (vgl. dort v $12^{a\alpha}$ 13 14^a 17 $18^{ab\gamma\varepsilon}$ 19 20), wonach die Kundschafter persönlich und durch ihren Eid sich verpflichtet haben, die Rahab zu retten. Eingetragen ist aus J^2 in v 23 das im Zusammenhang unmögliche ואת כל משפחותיה הוציאו, wovor ואת רחב unterdrückt ist. Subjekt ist hier das Volk. Dagegen gehört das ויניחום וגו, das sich nur auf die Kundschafter beziehen kann, zu J^1 (vgl. auch הניח 4 3 8), wodurch wiederum v 25 zu J^2 verwiesen wird [1]. Ferner stimmt v 24, von dem v 21 [2] kaum zu trennen ist, zu v 19 J^1. Als Fortsetzung von v 24 ist sodann v 26 zu verstehen. Denn die hier von Josua dem Volke auferlegte Verpflichtung hat allem Anschein nach allgemeine Bedeutung, wenngleich sie vielleicht zu 1 Reg 16 34 in Beziehung steht [3]. Deshalb wird man diesen Vers mit v 17^a 19 zusammenstellen müssen. Nach J^1 soll das Institut des Bannes, obwohl er schon Num 21 1-3 von ihm geredet hat, recht eigentlich bei der Einnahme von Jericho entstanden sein. Auch v 27 wird aus J^1 stammen. Denn zu J^2 oder E kann er nicht gehören, weil diese beiden Erzähler sofort darauf in 7 1 ff. von dem unglücklichen Angriff auf ‘Ai berichten, und nach einer deuteronomistischen Hand, der man ihn aus purer Verlegenheit zuweist, sieht er nicht aus. Dagegen paßt er durchaus zu J^1, bei dem die Kriegstaten Josuas mit der Einnahme von Jericho ihren Abschluß fanden.

In v 1—15 gehört zu J^1 nach dem früher Bemerkten zumeist v 10, an dem freilich noch eine oder gar zwei andere Hände beteiligt sind, und sodann einer der beiden Sätze von v 11^b. In v 15 erinnert an ihn בעלות השחר (vgl. Gen 32 25 27). Zu E gehört dagegen v 2 (vgl. ראה und 8 1 10 8 24 11), außer dem aus J^2 stammenden גבורי החיל (vgl. 8 3 10 7). Unklar ist die Herkunft von v 1. J^1 erzählte aber nach 24 11, daß die „Bürger von Jericho“ Israel angriffen.

---

1) Hierfür kommt auch das ואת בית אביה in Betracht. Vgl. oben S. 282.

2) Vgl. hier das dem J^1 geläufige לפי חרב.

3) Ich halte es für durchaus möglich, daß J^1 der Verfasser von 1 Reg 16 34 ist.

Der betreffende Passus ist von der Redaktion unterdrückt, vielleicht in Rücksicht auf 5 1 E.

Jos 7: Achans Frevel und Hinrichtung nach J¹, J² und E.

Nach der Zerstörung Jerichos läßt Josua die östlich von Bethel gelegene Stadt ʿAi auskundschaften. Die Boten kommen mit der Nachricht zurück, daß die Stadt schwach bevölkert sei, Josua solle daher nur einen Teil des Volkes gegen sie ausziehen lassen. Aber die gegen ʿAi ausgesandte Abteilung wird geschlagen, und mit dem ganzen Volke gerät auch Josua dadurch in die höchste Bestürzung. Verzweifelt hält er dem Jahve vor, daß die Kanaaniten auf die Nachricht von dieser Niederlage mit vereinter Macht Israel angreifen und vernichten würden. Jahve eröffnet ihm, daß Israel den über Jericho ausgesprochenen Bann verletzt habe, und daß er es deshalb in der Tat seinen Feinden preisgeben wolle, falls dieser Frevel nicht gesühnt werde. Zugleich schreibt er dem Josua vor, in welcher Weise der Schuldige zu ermitteln und zu bestrafen sei. Durch das heilige Los wird Achan getroffen, er gesteht seine Schuld und wird schmachvoll hingerichtet.

Von dem unglücklichen Angriff auf ʿAi erzählten offenbar zwei Quellen, die sich als J² und E zu erkennen geben. Für E ist dabei charakteristisch, daß nach ihm nur 3000 Mann gegen ʿAi ausziehen, und nur 36 Mann erschlagen werden. Gleichwohl ist Josua bei E nicht weniger entmutigt als bei J². Die Geringfügigkeit der Niederlage entspricht der bei E gesteigerten religiösen Würde Israels, und durch die Entmutigung Josuas wird die Allmacht Gottes ins Licht gestellt, von der Israel völlig abhing. J¹ kann von dem unglücklichen Angriff auf ʿAi nach 6 27 kaum erzählt haben, und in der Tat ist in v 1—9 von einer dritten Quelle nichts zu spüren. Wohl aber sind in v 10—26 an einigen Stellen drei Hände zu erkennen, und dabei weisen hier gewisse stilistische Merkmale auf die Beteiligung des J¹ hin. Es ist auch sehr verständlich, daß J¹ im Anschluß an die Zerstörung Jerichos, bei der er über den Bann nähere Vorschriften gibt, auch von einer Verletzung des Banns und der dafür auf Jahves Befehl verhängten Strafe erzählte. J² (und nach ihm E) hat sodann der in c 8 von ihm erzählten Zerstörung ʿAis eine anfängliche Niederlage vor ʿAi vorausgeschickt, durch die Gesamtisrael die Gefährlichkeit eines solchen Frevels tatsächlich erfuhr.

Eine späte Hand macht sich in v 1 bemerkbar. Hier befremdet מטה, das die älteren Autoren im Sinne von Stamm nicht gebrauchen, und der lange Stammbaum Achans, der nebst dem מטה v 18 wiederkehrt. Dagegen heißt Achan v 24 und sogar noch an der sehr späten Stelle 22 20 lediglich עכן בן זרח. Vgl. dazu Num 16 12 bei J² דתן ואבירם בני אליאב, wofür dort in v 1 von einer jüngeren Hand ebenfalls ein längerer Stammbaum hergestellt ist. Dem bloßen עכן בן זרח entspricht es, daß in v 17, nachdem die משפחת הזרחי ausgelost ist, sofort die einzelnen Männer dieses Geschlechts herantreten. Statt eines einzelnen Mannes wird dann freilich (das Haus) Zabdi getroffen, worauf in v 18 noch einmal die einzelnen Männer dieses Hauses herantreten. Es ist aber klar, daß der letzte Satz von v 17 und v 18ª interpoliert sind, wenngleich die LXX diese Sätze vielleicht willkürlich übergangen hat. Hiernach muß man weiter annehmen, daß in v 14 von derselben Hand die Worte לבתים והבית אשר ילכדנו יי יקרב eingeschaltet sind. Aber auch v 14 ist nur erweitert, da er wie v 16 von שבטים, nicht von מטות redet. Vgl. 1 Sam 10 20-22 und die einfachere Parallele 1 Sam 14 40-42. In v 1 sind demnach בן כרמי בן זבדי und למטה יהודה [1] spätere Zusätze. Dagegen hat man kein Recht auch das וימעלו מעל auf die Hand eines Bearbeiters zurückzuführen, wenngleich das Verbum und das Nomen abgesehen von dieser Stelle zuerst bei Ezechiel vorkommen. Noch weniger darf man aus diesem Ausdruck auf eine Beteiligung des P schließen. Denn mit v 1ª hängt der letzte Satz des Verses zusammen, der nicht die Sprache des P hat. Sodann ist in der Erzählung von c 6, an die v 1ª anknüpft, keine Spur von P zu entdecken.

Drei Hände sind in v 25ª zu erkennen. Nach einander ist hier die Rede von der Steinigung Achans (וירגמו אתו כל ישראל אבן), von der Verbrennung Achans und der Seinigen (וישרפו אתם באש) und von der Steinigung Achans und der Seinigen (ויסקלו אתם באבנים). Man hat den ersten dieser drei Sätze aus P hergeleitet, weil P für steinigen Num 14 10 רגם sagt, wogegen Ex 8 22 19 13 bei J² und Ex 17 4 bei E סקל erscheint. Auch hier ist es völlig unerlaubt, auf ein einzelnes Wort einen solchen Schluß zu gründen. Positiv spricht aber gegen die Herleitung des ersten Satzes aus P, daß P nie von כל ישראל redet. Auch ein späterer Bearbeiter kann den Satz kaum geschrieben haben. Denn was hätte einen Bearbeiter bewegen können, hier noch einmal die Steinigung Achans einzusetzen, da der ihm vorliegende Text neben der Verbrennung Achans und der Seinigen auch schon die Steinigung Achans und der Seinigen berichtete? Viel eher ist denkbar, daß ein Kompilator, der die Steinigung Achans und die Verbrennung Achans und der Seinigen hier vorfand, am Schluß des Verses nach einer dritten Quelle noch die Steinigung Achans und der Seinigen beifügte. Dann müßte der Satz mit רגם hier freilich älter sein als der mit סקל. Aber

[1]) Die Herleitung von Juda war überflüssig, da jeder Leser das judäische Geschlecht Zerach kannte.

auch diese Annahme ist unbedenklich, da רגם, das freilich in der späteren Literatur gegen סקל überwiegt, auch schon an einer sehr alten Stelle vorkommt (1 Reg 12 18).

Auf deuteronomistische Bearbeitung hat man v 5ᵇ zurückgeführt, der wie 2 11 5 1 an Dt 1 28 20 8 anklingt. Aber der Satz ist im Zusammenhang kaum zu entbehren, und es ist nicht abzusehen, weshalb die Abhängigkeit auf Seiten der Josuastellen liegen müßte. Ebenso steht es mit v 7, der sich durch seinen Parallelismus mit v 8 9 als quellenhaft erweist, im Verhältnis zu Dt 1 27. Ferner besteht eine deutliche Beziehung zwischen v 11 12 und Dt 7 25 26. Hierbei leidet es aber kaum einen Zweifel, daß Dt 7 25 26 von der Achanerzählung abhängen. Vgl. dort תחמד — ולקחת mit Jos 6 18 7 21. Sodann braucht die ברית Jahves v 11 15 keineswegs vom Deuteronomium verstanden zu werden, es kann damit sehr wohl der 6 18 19 durch Josua kundgegebene Wille Jahves gemeint sein. Endlich berührt sich v 26 וישב יי מחרון אפו mit Dt 13 18 (vgl. auch Ex 32 12 RE), wo vorher ebenfalls von der Steinigung (der Götzendiener) die Rede ist. Aber in v 26 ist חרון אף יי durch v 1 ויחר אף יי gedeckt, und beides hat seine Parallele Num 25 3 4 bei J². Die Abhängigkeit wird daher auch hier auf Seiten des Deuteronomiums bestehen.

Zumeist ist die Erzählung eine Kompilation von J² und E, wobei, wie gewöhnlich, J² zugrunde gelegt ist. Richtig urteilte im wesentlichen Albers, dessen Beweisführung im einzelnen freilich teils der Korrektur teils der Verstärkung bedarf.

In v 1—5 gehört zu J² zunächst v 1. In Betracht kommt dafür nach dem obigen das עכן בן זרח und das ויחר אף יי. Ebenso ist in der Hauptsache über v 2 und den Anfang von v 3 zu urteilen (vgl. 2 1 23 Gen 32 7). Hier weist aber schon die Dublette עם בית און מקדם לביתאל auf die beiden Quellen hin, und zwar wird עם בית און aus E stammen, bei dem עם sich Gen 35 4 ebenso findet. Sonst kommt es im Hexateuch in dieser Bedeutung nicht vor. Gewiß hat aber E, der die Heiligkeit Bethels so stark hervorhebt, hier wie dort ביתאל geschrieben, בית און ist spätere Korrektur, welche die Härte der Kompilation mildern will. Sodann ist v 3ᵇ deutlich eine Parallele zu dem in v 3ᵃ von den Kundschaftern Gesagten. Wahrscheinlich stammt v 3ᵇ aus J² (vgl. Num 22 3 J² כי רב הוא), v 3ᵃ dagegen aus E, weil da der Vorschlag spezieller lautet. Vgl. auch das כ vor dem Zahlwort mit 8 12 E. Zu E ist dem entsprechend v 4ᵃ zu ziehen. In v 4ᵇ 5ᵃ ergeben die Verba — ויכו — וינוסו וירדפו — ויכום eine unmögliche Reihenfolge, und dabei ist namentlich ויכום במורד unerträglich hinter וירדפום — עד השברים. Augenscheinlich gehören einerseits der erste und letzte, und anderseits die beiden mittleren der vier Sätze zusammen. Jene erscheinen als jahvistisch (vgl. v 4ᵇ mit 8 5 6 J²), wogegen diese sich durch die Zahlangabe (auch hier mit כ) zu den eben als elohistisch angesprochenen Sätzen stellen.

In v 6 weist ויקרע י' שמלתיו (Gen 37 34 44 13) und ebenso ויפל על פניו

ארצה (5 14) auf J^2. Der Rest kann aus E stammen (vgl. 8 10), wobei das von der LXX freilich ausgelassene ארון zu beachten ist (vgl. v 23). Einander parallel sind sodann v 7 und v 8 9. Denn v 8 beginnt mit כי אדני die Rede Josuas an Jahve von neuem, und die Ausdrucksweise ist hier und in v 9 die des J^2. Vgl. v 8 מה אמר (Gen 44 16) und ערף (Ex 23 27), in v 9 הכנעני und ונסבו עלינו (Gen 19 4) sowie והכריתו (Ex 8 5). Deshalb wird v 7 (vgl. auch האמרי) zu E gehören. Aus J^2 stammt ferner v 10 (wegen seiner Rückbeziehung auf ויפל על פניו v 6) und in v 13 התקדשו למחר (3 5 Num 11 18). Elohistische Parallele zu beiden ist v 13 קום קדש את העם (Ex 19 10 14). Als elohistisch erscheint auch v 13^b wegen des כה אמר יי אלהי ישראל (24 2 Ex 5 1) und des תסירו מקרבכם (Ex 23 25). Danach ist auch der erste Satz von v 12 zu E zu ziehen, der zweite zu J^2 (vgl. ערף v 8 und das bei J^2 häufige פנה), dem auch v 11 in Fortsetzung von v 10 gehören kann. Eine dritte Hand scheint aber schon hier in v 12^b mit der unvermittelten Anrede an das Volk aufzutauchen. Rein willkürlich hat man v 12^b für deuteronomistisch erklärt.

Auch v 14—18 sind in der Hauptsache wohl aus J^2 herzuleiten. Vgl. v 14 לשבטיכם (Num 24 2), v 15 כי עבר את ברית יי (v 11), v 16 וישכם יה' בבקר (3 1 6 12). E würde bei der Auslosung wohl von den Tausendschaften geredet haben (Ex 18 21 25 1 Sam 10 19). Wahrscheinlich ist es auch J^2, der v 15 vom Feuertode redet. Im Deuteronomium findet sich nur die Steinigung, und überhaupt kommt der Feuertod im Gesetz nur als Ausnahme vor (Lev 20 14 21 9), aber eben deshalb muß er für alt gelten (vgl. Gen 38 24 J^1 sowie Am 2 1 Jes 30 33). Ihn hier und v 25 auf J^1 zurückzuführen, geht aber, wie sich unten zeigen wird, nicht an, man muß daher an J^2 denken. Dagegen erinnert in v 15 an J^1 das כי עשה נבלה בישראל (Gen 34 7 vgl. Dt 22 21).

In v 19—23 stimmt zu J^2 in v 19^b הגד נא לי (Gen 24 23) und אל תכחד ממני (Gen 47 18), als jünger, also als elohistisch, erscheint die vorhergehende pathetische Aufforderung (vgl. auch das יי אלהי ישראל mit v 13). In dem ihr entsprechenden Bekenntnis Achans v 20 (bis ישראל) findet sich das nur noch Gen 20 12 E vorkommende אמנה. Dagegen kann das כזאת וכזאת עשיתי (nach 2 Reg 9 12 = ich habe Folgendes getan) wieder aus J^2 stammen. In v 21 stimmt וארא ואחמדם ואקחם — mit Gen 3 6 Jos 6 18 J^2, in v 22 וישלח י' מלאכים mit Gen 32 4 Num 20 14 21 21 22 5. In v 21 stehen aber die Worte ולשון זהב — משקלו in Widerspruch mit ihrer Umgebung. Man begreift nicht, weshalb das Silber unter dem Mantel u n d der n a c h ihm genannten goldenen Zunge liegen soll. Sodann stimmt das Suffix in תחתיה nicht zu dem vorhergehenden והנם טמונים. In v 22 wird auch nur der Mantel, auf den allein dort טמונה bezogen werden kann, und das unter ihm liegende Silber gefunden, und in v 24 erscheint die goldene Zunge wenigstens an anderer Stelle. Offenbar sind in v 21 die Worte לשון bis משקלו, die an Gen 24 22 E erinnern, aus anderer Quelle eingeschoben, und in Rücksicht darauf ist ebendort והנם טמונים aus והנה טמונה (= v 22) korrigiert.

In v 25^b treten nach dem auf S. 297 Bemerkten in den drei Angaben über die Todesart des Achan drei Quellen zutage. Zum Feuertode ist der Steinhaufen, der v $26^{a\alpha}$ über Achan errichtet wird, das Komplement, wie 8 29 zum Aufhängen. Da nun J^1 an c 8 schwerlich beteiligt ist, ihm auch am ersten das וירגמו אתו כ' י' אבן zugetraut werden kann, und ויסקלו אתם באבנים augenscheinlich die jüngste der drei Angaben ist, so bleibt für den Feuertod nur J^2 übrig. Aus J^2 stammt nach S. 298 aber auch v $26^{a\beta}$ וישב יי מחרון אפו, woran sich in J^2 wohl unmittelbar die Erzählung von der Zerstörung ‘Ais schloß. Aus v 24 dürfte nach v 15 21 für J^2 auszuscheiden sein ויקח י' את עכן בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת אהלו ואת כל אשר לו. Auch das וכל ישראל עמו könnte nach 10 15 von ihm herrühren. Zweifelhaft ist das für v 24^b, und daß v 25^a dem J^2 gehört, ist m. E. schon durch die Anspielung 6 18 J^2 ausgeschlossen. Sodann ist v 25^a augenscheinlich gleichen Ursprungs mit v 26^b, der nicht wohl Fortsetzung von v 26^a J^2 sein kann. Nach 5 9 Gen 26 33 scheinen v 25^a 26^b aus J^1 zu stammen (vgl. auch עכר Gen 34 30), dem auch v 24^b gehören kann, weil J^1 einen zu erklärenden Namen öfter im Voraus nennt (z. B. Ex 15 23). Auch v 23^b, wo das geraubte heilige Gut vor Jahve niedergelegt wird, ist wohl zu J^1 zu ziehen. Denn dieser Halbvers ist schwerlich mit v 24 zu reimen, wonach der Raub mit Achan verbrannt bzw. gesteinigt wurde, vielmehr scheinen die Worte einer älteren Denkweise Ausdruck zu geben. Endlich möchte ich in v 24 die Aufzählung von Söhnen, Töchtern, Rindern, Eseln und Schafen, die gewiß nicht alle verbrannt wurden, nach Analogie von 6 21 aus J^1 herleiten. Für E bliebe dann von v 24—26 außer dem letzten Satz von v 25 nur ואת הלשון in v 24 übrig.

Jos 8 1-29: Die Zerstörung von ‘Ai nach J^2 und E.

J^2: Jahve befiehlt dem Josua ‘Ai anzugreifen und dabei westlich von der Stadt einen Hinterhalt aufzustellen. Josua schickt zu diesem Zwecke nachts 30 000 (lies 3000?) Mann nach ‘Ai voraus. Er selbst bleibt mit dem übrigen Heere die Nacht über in Gilgal und bricht erst am andern Morgen gegen ‘Ai auf. Als der König von ‘Ai die Israeliten herankommen sieht, zieht er mit seinem ganzen Volke ihnen entgegen. Zum Scheine wenden die Israeliten sich zur Flucht und locken damit die ‘Aiten von der Stadt ab. Da bricht verabredetermaßen der Hinterhalt hervor, nimmt die Stadt ein und steckt sie in Brand. Der aufsteigende Rauch beweist den ‘Aiten, daß sie verloren sind, für Josua ist er das Zeichen, daß er nun zum Angriff übergehen kann. Gleichzeitig dringt der Hinterhalt aus der Stadt auf die ‘Aiten ein, die sämtlich erschlagen werden. Der König wird schimpflich hingerichtet.

E: Auf Jahves Befehl zieht Josua mit seinem ganzen Heere gegen ‘Ai und stellt westlich von der Stadt einen Hinterhalt in der

Stärke von 5000 Mann auf. Er selbst bleibt die Nacht über bei dem Hauptheere angesichts von ʿAi. Am anderen Morgen brechen die ʿAiten aus der Stadt hervor, die Israeliten können ihnen nicht standhalten und wenden sich zur Flucht. Da streckt auf Jahves Befehl Josua seinen Speer gegen die Stadt aus und bewirkt damit die Vernichtung der Feinde, die von dem plötzlich umkehrenden Hauptheere und dem ihnen in den Rücken fallenden Hinterhalt sämtlich erschlagen werden. Dann erst läßt Josua seinen Speer wieder sinken. Er verbrennt hierauf die Stadt und bestimmt sie zu einer ewigen Trümmerstätte.

Für deuteronomistisch hält man allgemein in v 1 die Worte אל תירא ואל תחת (vgl. Dt 1 21 31 8), sodann v 1^b (vgl. Dt 2 24) und v 2^a nebst dem entsprechenden v 27 (vgl. Dt 3 2 2 35 3 7 20 14). Der Spieß ließe sich vielleicht auch hier umkehren. An sich wäre es wohl denkbar, daß schon E jenen Ausdruck in v 1 gebrauchte, und daß auch er schon zweierlei Arten von Bann unterschied. Indessen ist der deuteronomistische Ursprung von v 2^a wegen 10 1 (s. d.) sehr wahrscheinlich, und auch v 1^b wird von deuteronomistischer Hand erweitert sein.

Die Komposition der Erzählung aus zwei Quellen ist in v 1—14 evident aus dem Parallelismus von v 3^b mit v 12^a, von v 9^a mit v 12^b und von v 9^b mit v 13^b. Für die Analyse von v 1—14 geht Wellhausen mit Recht von dem Widerspruch aus, der zwischen v 3^a und v 3^b—9 besteht. Denn nach v 3^a will Josua entsprechend dem göttlichen Befehl in v 1^a sofort mit dem ganzen Heere nach ʿAi aufbrechen, dagegen schickt er nach v 3^b in der Nacht den Hinterhalt voraus und er selbst bleibt nach v 9 die Nacht über inmitten des Volkes, d. h. des Hauptheeres. Ihre Fortsetzung finden v 3^b—9 sodann v 10 in וישכם יה' בבקר und v 11 in וכל העם אשר אתו עלו ויגשו, womit v 5 ואני וכל העם אשר אתי zu vergleichen ist. Hieran schließen sich in v 14 naturgemäß die Worte ויהי כראות מלך העי.

Mit וילן — בתוך העם v 9 kann nur gemeint sein, daß Josua beim Hauptheere in Gilgal übernachtete. Man hat freilich, um v 3^a und v 3^b ff. miteinander zu reimen, an eine Zwischenstation zwischen Gilgal und ʿAi denken wollen. Aber das ist an sich widersinnig. Dillmann wollte den Widerspruch zwischen v 3^a und v 3^b ff. mit der Annahme beseitigen, daß der Redaktor zwischen v 3^a und v 3^b einen tatsächlichen Aufbruch des ganzen Heeres gestrichen habe. Aber der Zweck einer solchen Streichung wäre nicht abzusehen, und obendrein wird der Marsch des Heeres gegen ʿAi in v 10 11 nach zwei Quellen erzählt. Man vergleiche v 10 ויעל mit v 11 עלו, in v 11 ויגשו mit ויבאו נגד העיר. Demnach dürfte העם המלחמה aus העם und עם המלחמה (vgl. v 1 3) addiert sein. Die Fortsetzung von v 3^a bilden v 10 ויפקד את העם וגו und v 11 ויבאו נגד וגו, sodann v 12 13^b [1]) und in v 14 וישכימו. Das letztere ist Dublette zu וימהרו (hinter dem es

1) Mit Unrecht ändert man nach Ewalds Vorgang das העם in v 9 auf Grund von v 13 in העמק. Mit העמק könnte die Gegend von Gilgal oder eine Ört-

unmöglich ist), ebenso ist אנשי העיר Dublette zu מלך העי und zu הוא וכל עמו. Zieht man beides ab, so lautete der Anfang des Verses ויהי כראות מלך העי וימהר ויצא לקראת· Gleichen Ursprungs wie diese Worte ist wohl das verderbte למועד לפני הערבה [1]), v 13ª ist dagegen eine Glosse [2]). Nach rückwärts gehört zu v 3ᵇ—9 augenscheinlich v 2ᵇ (vgl. v 4 und dagegen v 12), zu dem zweiten Bericht ist dagegen v 1 zu ziehen (vgl. v 1 וקום עלה העי mit v 3ª).

Wellhausen hielt den mit v 2ᵇ 3ᵇ—9 beginnenden Bericht für den jüngeren, weil in v 3ᵇ der Hinterhalt 30 000 Mann stark ist, in v 12 dagegen nur 5000. In Wahrheit stammt jener Bericht aber aus J². Man vergleiche v 4 הרחיק (Gen 44 4 Ex 8 24), היה נכון (Ex 19 11 15 34 2), v 5 קרב אל = zum Kampfe nahen (Ex 14 20), יצא לקראת = zum Kampfe hinausziehen (Num 20 18 20 21 23), v 6 עד התיקנו (4 18), v 8 nach LXX כדבר הוה תעשו (Gen 44 7), v 10 וישכם יה' בבקר (3 1 6 12 7 16), ferner v 14 מהר und למלחמה — יצא לקראת· Auf der andern Seite weist auf E v 1 קום עלה (Gen 35 1) und ראה נתתי בידך (6 2), v 11 נגד (Ex 19 2 Jos 3 16), v 12 das כ vor dem Zahlwort [3]) (7 3-5). E läßt v 10 die Ältesten mit Josua (vgl. 7 6) dem Volke voraufgehen, weil ein Wunder erfolgen soll (vgl. Ex 17 5 6 E und Num 16 25 J²).

In der Erzählung über den Kampf v 15 ff. hat Wellhausen v 18 26 sowie v 20ᵇ, der den v 21 vorwegnimmt, mit Recht für E in Anspruch genommen. Während bei J² nach v 3ᵇ—9 alles natürlich zugeht, streckt v 18 26 Josua seinen Spieß

---

lichkeit zwischen Gilgal und ‘Ai nicht bezeichnet sein, und ebenso wenig in v 13 eine Örtlichkeit bei ‘Ai. Etwas anderes ist es, wenn v 11 der Autor von v 13ᵇ sagt והגי בינו ובין העי. Wozu sollte Josua sich auch vom ganzen Volke absondern? Also ist umgekehrt in v 13 העם für העמק herzustellen, aber auch וילן für וילך. Ein Übernachten ist hier erforderlich wegen des v 11 vorhergehenden ויחנו und wegen des v 14 folgenden וישכימו· Vgl. dazu in dem Parallelbericht v 9 10 וילן und וישכם· Die beiden Quellen stimmten hier (wie gewiß oft) wörtlich überein.

[1]) Für למועד ist wohl לַמּוֹרָד zu lesen (vgl. 7 5 bei J² ויכום במורד)· Es gab bei ‘Ai eine Steppe, die bei E v 20ᵇ המדבר heißt. Damit ist לפני v 14 vereinbar, einerlei, ob die Steppe im Norden oder im Osten lag.

[2]) Um nach ‘Ai zu gelangen mußte Josua von Gilgal aus der Terrainverhältnisse wegen im Bogen marschieren, weil die Stadt nur von Norden her zugänglich war. Den Hinterhalt stellte er westlich von der Stadt auf. Das israelitische Heer bildete also im Ganzen einen rechten Winkel, und der Hinterhalt konnte daher den Gang des Kampfes beobachten. Das will dem Anschein nach die Glosse von v 13ª im Anschluß an v 11 12 hervorheben.

[3]) Weil J² die kleinere Zahl gehabt haben wird, darf man mit Dillmann in v 3 שלשים in שלשת ändern. In v 7 wird statt מהאורב zu lesen sein מהמארב (vgl. v 9), und statt והורשתם sodann ותפשתם (vgl. v 8 כתפשכם). Der zwischen v 7ª und v 8 sich eindrängende v 7ᵇ ist entweder redaktionellen Ursprungs oder eher aus E entlehnt, bei dem der Hinterhalt gewiß auch die Stadt einnahm. Die Ausdrucksweise stimmt zu E.

gegen die Stadt aus und bewirkt damit in wunderbarer Weise die Vernichtung des feindlichen Heeres. Ebenso streckt bei E Mose seinen Stab aus bei den Wundern in Ägypten Ex 9 22 33 10 12 13 21 22. Konsequent muß man in v 19 das כנטות ידו entweder mit Wellhausen als harmonistischen Zusatz oder als Eintragung aus E ansehen. Denn hier ist das Ausstrecken des Spießes zu einem Signal für den Hinterhalt herabgesetzt, es kommt aber auch dafür zu spät. In der Hauptsache stammen v 19—25 aus J^2, weil sie der Abrede Josuas mit dem Hinterhalt v 4—8 entsprechen. Der Bericht des E ist dagegen hier lückenhaft, man sieht nicht, wie bei ihm das Hauptheer und der Hinterhalt kooperierten. Sprachlich ist außerdem beachtenswert v 19 וימהרו — וירוצו (Gen 18 7), v 22 מזה — מזה (Num 22 24), v 24 כלה ל. Wegen המדבר v 20^b scheint E in v 24 an der Dublette בשדה במדבר beteiligt zu sein. Dagegen wird v 23 aus J^2 stammen, der schon v 14 von dem Könige redete. Denn v 22 und v 24 können in J^2 nicht wohl unmittelbar aufeinander gefolgt sein, und bei E hätte v 23^b keinen guten Platz zwischen v 18 und v 26. Das letztere gilt auch von v 25, der deshalb ebenfalls dem J^2 gehören kann, wobei aber zu beachten ist, daß v 25^b nicht ganz zu v 25^a stimmt.

Daraus, daß bei E Josua bzw. Jahve durch ein Wunder den Sieg herbeiführt, hat Albers mit Recht geschlossen, daß nach E Israel anfangs nicht zum Schein floh, sondern von den ʻAiten wirklich geschlagen wurde. Für das sonderbare וינגעו v 15 ist deshalb wohl וינגפו zu lesen. Denn daß v 15 aus E stammt, lehrt der Vergleich von v 15^b mit v 20^b. Deutlich stammt aus E auch v 16^a, denn nach v 14 J^2 ist schon das ganze Volk mit dem Könige ausgezogen. Zu J^2 gehören wiederum v 16^b 17^a wegen וינתקו (vgl. v 6), ולא נשאר (Ex 8 27 10 19 14 28) und יצאו אחרי (v 6). Danach muß v 17^b zu E gestellt werden. Das וביתאל v 17 ist für beide Erzähler unmöglich, weil nach ihnen beiden der Hinterhalt zwischen ʻAi und Bethel stand. Die Worte sind daher als Glosse anzusehn, deren Urheber Jdc 1 22-26 J^1 J^2 im Sinne hatte (vgl. oben S. 277). Vielleicht ist er mit dem Interpolator identisch, der Jdc 1 10-15 nach Jos 15 13-19 versetzte (vgl. zu c 15).

In v 27—29 gehört zu E v 28^a (wegen v 19 J^2), von dem v 28^b nicht zu trennen ist, schwerlich aber v 27 (vgl. v 2). Dagegen ist v 29 in Fortsetzung von v 23 und nach Analogie von 7 26^a aus J^2 herzuleiten. Auch hier wird aber eine deuteronomistische Hand nach Dt 21 22 f. eingegriffen haben (vgl. 10 26 27), wie vermutlich am Schluß von v 22 und von v 24^a (vgl. 10 28 30 33 11 8 und 10 20).

Jos 9[1]): *Der Betrug der Gibeoniten und ihre Bestrafung* nach J^2, E und RP.

J^2: Auf die Nachricht vom Untergang Jerichos und ʻAis vereinigen sich alle Könige Kanaans zum Kriege gegen Israel. Dagegen

1) c 8 30-35 habe ich oben S. 264—67 besprochen.

erlangen die Gibeoniten durch falsches Vorgeben ein Bündnis mit den Israeliten, ohne daß Josua davon erfährt. Als ihr Betrug an den Tag kommt, macht Josua sie zu Sklaven des Tempels.

E: Die Gibeoniten erlangen durch falsches Vorgeben von Josua, daß er ihre Unterwerfung annimmt und mit ihnen Frieden macht. Als ihr Betrug an den Tag kommt, macht Josua sie zu Wasserträgern und Holzspaltern für den Altar Jahves.

RP sucht mehrere Anstöße zu beseitigen, die die spätere Zeit an diesen Erzählungen nahm, namentlich verwandelt er die Sklaven des Tempels in Sklaven der Gemeinde.

Nach dem übereinstimmenden Urteil der Kritiker werden v 15b 17—21 von P hergeleitet. In der Tat entspricht es den Anschauungen von Ez 44, daß in jenen Versen die Kanaaniten zu Sklaven der Gemeinde anstatt zu Sklaven des Tempels gemacht werden. Sprachlich erinnern daneben an P Ausdrücke wie נשׂיאי העדה, העדה und קצף. Sodann betrachtet man in v 27 das לעדה ו als eine redaktionelle Ausgleichung jenes Widerspruchs. Indessen haben sich in c 4 5 7 die angeblich aus P stammenden Stücke als bloße Interpolationen erwiesen, und mit 9 15b 17-21 steht es nicht anders. Jedenfalls müßte RP bei der Kompilation des P mit dem Werke des RD im Buche Josua ganz anders verfahren sein als im Pentateuch, wenn er eine Erzählung des P über den Einzug Israels in das Land völlig übergangen, und (abgesehen von der Landesverteilung) nur diesen Einen Bericht des P benutzt, und auch davon nur ein Bruchstück aufgenommen hätte. Ohne stichhaltige Beweise darf man ihm das nicht zutrauen. Sodann entspricht die in v 17—21 erzählte Verhandlung zwischen der Gemeinde und den Fürsten ganz und gar nicht der Selbstverständlichkeit, nach der bei P die Dinge ihren Lauf nehmen. Dagegen finden sich derartige Diskussionen in späten Zusätzen wie Lev 10 16 ff. Jos 22 9 ff. Es fehlt der Erzählung auch völlig die logische Präzision, die den P überall charakterisiert. Man beachte in v 17 die nachträgliche Aufführung der in Betracht kommenden Städte, in v 18 am Anfang die ungeschickte Vorwegnahme des Resultats, in v 21a die Sonderbarkeit des Ausdrucks. In alledem verrät sich ein Interpolator, auf den auch נשׂיאי העדה v 15 18 hinweist[1]). Ebenso sieht in v 27 das לעדה ו eher nach einer Interpolation als nach einer redaktionellen Ausgleichung aus. Denn ein Redaktor würde auch in v 23 den Widerspruch ausgeglichen haben. Aus einer Interpolation begreift sich auch am ersten, daß v 21 das חטבי עצים ושאבי מים aus einer älteren Quelle (v 23 27) beibehalten ist. Der dritte Tag v 17 wird auf Mißverständnis von v 16 beruhen. Wie

[1]) Vgl. Ex 16 22 Num 4 34 16 2 31 13 32 2. In Num 16 2 werden die Worte eingetragen sein, die übrigen Stellen sind entweder dem Grundstock des P fremd oder geradezu interpoliert. Auch das bloße נשׂיא kommt, abgesehen von Gen 17 20 25 16, in dem ursprünglichen P nicht vor.

es scheint, nahm der Interpolator auch Anstoß an dem Bunde, der mit den Gibeoniten geschlossen war. Er interpretiert ihn als einen von den Fürsten der Gemeinde geschworenen Eid.

Von einer deuteronomistischen Hand ist v 10 mindestens erweitert, weil die älteren Quellen den König ʻOg von Basan nicht kennen. Deuteronomistischen Ursprungs sind sodann in v 27 die offenbar nachgetragenen Worte אל המקום אשר יבחר. Ohne Grund hat man dasselbe für v 24 angenommen. Daß die Kanaaniten sämtlich der Vertilgung verfallen waren, ist in c 9 überall vorausgesetzt, und ein entsprechender Befehl Jahves findet sich bei J^2 Ex 34 12 und bei E Ex 23 31b-33. Ebenso verkehrt hat man v 1 2 für deuteronomistisch erklärt. Denn da die Interpolation von 8 30-35 ihrer Grundlage nach älter ist als das Deuteronomium (vgl. oben S. 266 ff.), so gilt dasselbe a fortiori für 9 1 2, die sich an c 8 1-29 anschließen. Außerdem sind v 1 2 durch das eigenartige גם המה v 4 (= ihrerseits) als quellenhaft erwiesen. Sie sind, um das hier schon vorwegzunehmen, parallel zu 10 1 E und stammen aus J^2. Stilistisch beachte man v 1 ובכל חוף הים (gegen das bloße על הים bei E Num 13 29 Jos 5 1), ebendort das מול und in v 2 ויתקבצו mit 10 6 (gegen ויאספו bei E 10 5).

In v 1—16 liegt zugrunde ein Bericht, nach dem die Gibeoniten durch ihr falsches Vorgeben von dem israelitischen Manne ein Bündnis erlangen. Zu diesem Bericht gehören v 1—7, v 11 ועתה וגו, v 12—14, und v 15^a 16 zum Teil. Anderen Ursprungs sind v 8 9, v 11 zumeist, und v 15^a 16 zum Teil. Hier verhandeln die Gibeoniten (gleichfalls unter falschem Vorgeben) mit J o s u a , sie bieten i h r e U n t e r w e r f u n g an, und Josua macht daraufhin mit ihnen F r i e d e n. Der erstere Bericht ist fast vollständig erhalten. Nur ist in v 6 aus der anderen Quelle אל יהושע und אליו ו eingeschoben. Außerdem ist ursprüngliches ויכרתו להם ברית, das in v 14 hinter צידם stand, nach v 15^a versetzt. In v 16 stammt aus dem Hauptbericht אחרי אשר כרתו להם ברית und בקרבו הם ישבים (vgl. v 7), aus dem anderen das daraus abgewandelte קרבים הם אליו und מקצה שלשת ימים.

Der Hauptbericht muß der ältere sein, weil er der Geschichte entsprechend die Gibeoniten ein Bündnis erlangen läßt. Seine Sprache erinnert in einigen sehr bezeichnenden Wendungen an J^2. Vgl. v 7 בקרבי אתה יושב (Gen 24 3 Jos 6 25), v 14 פי יהוה (Num 22 18 24 13 14 41). Zu E stimmt dagegen v 11 צידה לדרך (Gen 42 25 45 21), v 16 ויהי מקצה שלשת ימים (3 2).

In v 22—27 ist derselbe Bericht zugrunde gelegt wie in v 1—16. Denn v 22 23 26, die unverkennbar zusammengehören, hängen durch ואתם בקרבנו ישבים v 22 mit v 7 zusammen, und die Sprache dieser Verse ist wiederum die des J^2. Vgl. v 22 למה רמיתם אתנו (Gen 29 25), v 23 ועתה ארורים אתם (Gen 4 11), נכרת (3 13 Ex 8 5 Gen 41 36 Num 11 33). Indessen ist daneben auch hier eine zweite Quelle benutzt. Wegen des Dazwischentretens von v 26^b kann v 27 nicht Fortsetzung von v 26^a sein. Er wird aus E stammen, aus

dem auch in v 23 das חטבי עצים ושאבי מים aufgenommen ist. Sodann sind v 24 25 nicht Fortsetzung von v 23. Nachdem Josua in v 23 das Urteil gesprochen hat, ist eine Entschuldigung der Gibeoniten nicht mehr am Platze, und in v 25 erwarten sie erst das Urteil.

Auffällig ist nun allerdings, daß in den augenscheinlich jahvistischen vv 22 23 26 Josua auftritt, wogegen in v 1—16 im Hauptbericht nur der israelitische Mann handelt. Aber mit Unrecht hat Wellhausen auf Grund dieser Erscheinung auf eine Darstellung der Eroberung des Westjordanlandes geschlossen, in der (wie in Jdc 1) von Josua wenig oder gar nicht die Rede war. Denn daß in v 22 23 26 und zumeist in v 1—16 derselbe Erzähler, d. h. J^2, am Wort ist, läßt sich kaum bezweifeln. Es ist aber auch wohl zu verstehen, daß J^2 in v 1—16 von Josua schweigt. Denn gerade bei J^2 handelt Josua (mehr noch als bei E) wie Mose in unmittelbarer göttlicher Inspiration. Deshalb ließ J^2 nicht den Josua, sondern den israelitischen Mann von den Gibeoniten betrogen werden.

Jos 10 1-15: Die Schlacht bei Gibeon nach J^2 und E, v 16—27 die Hinrichtung von fünf Königen des südlichen Landes bei der Höhle von Maḳḳeda, v 28—43 die Eroberung des südlichen Landes, — beides nach jüngeren Zusätzen.

J^2: Die Könige des (mittleren und südlichen) Gebirges gerieten durch die Nachricht vom Übergang Gibeons zu den Israeliten in große Furcht, weil Gibeon groß wie eine Königsstadt und größer als ʻAi war, und alle seine Bewohner kriegstüchtige Männer. Vereint griffen sie deshalb die Stadt an, um den Israeliten diesen Beistand zu entziehen. Auf den Hilferuf der Gibeoniten zieht Josua der Stadt zu Hilfe, er besiegt die von Jahve erschreckten Feinde und verfolgt sie westwärts in der Richtung des Passes von Bethhoron. Jahve vollendet ihre Niederlage, indem er die Fliehenden auf dem jenseitigen Abstieg durch ein ungeheures Hagelwetter erschlägt.

E: Auf die Nachricht von der Zerstörung ʻAis und dem Übergang Gibeons zu den Israeliten forderte der König Adoniṣedeḳ von Jerusalem alle amoritischen Könige (des mittleren und südlichen Landes) zu gemeinsamem Kriege gegen Gibeon auf. Die von ihnen angegriffene Stadt rief den Josua zur Hilfe herbei, und Jahve verhieß und verlieh ihm den Sieg über die Feinde. Josua verfolgte die Amoriten südwärts bis nach ʻAzeḳa und Maḳḳeda, wobei auf sein Gebet die Sonne einen ganzen Tag stillstand. Hierauf muß auch E berichtet haben, daß Josua mit dem Heere in das Lager von Gilgal zurückkehrte. Indem E dem König Adoniṣedeḳ von Jerusalem an die Spitze

der Koalition der Könige des südlichen und mittleren Landes stellte, zog er die Erzählungen des J² von dem Siege der Judäer über den Adonibezeḳ (richtiger: Adoniṣedeḳ) von Jerusalem (Jdc 1 5-7) und von der Schlacht von Gibeon zusammen. Er tat das deshalb, weil nach seiner Vorstellung die einzelnen Stämme später ihre Gebiete widerstandslos einnahmen.

Nach J² und E hat Josua in der Schlacht von Gibeon alle Könige des mittleren und südlichen Gebirgslandes, bzw. alle Könige von Samaria und Judäa, besiegt. Dieser Sinn der Erzählung von 10 1-15 ist durch die beiden jüngeren Anhänge v 16—27 und v 28—43 und durch eine mit v 16—27 zusammenhängende Interpolation in v 3 5 verwischt. Daraus, daß Josua nach v 10 die Feinde bis nach ʻAzeḳa und Maḳḳeda verfolgt, nahm ein Interpolator Anlaß, an v 1—15 eine ihm irgendwie zugekommene Anekdote von der Höhle bei Maḳḳeda anzuschließen, die er auf den Sieg Josuas bei Gibeon bezog. Er erzählt in v 16—27, daß Josua die in die Höhle von Maḳḳeda geflohenen Könige von Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lakisch und ʻEglon schimpflich hinrichten ließ. Derselbe Interpolator hat in v 3 5 die Könige von Hebron, Jarmuth, Lakisch und ʻEglon als die Verbündeten des Königs von Jerusalem eingetragen, damit aber die Bedeutung des von Josua erkämpften Sieges auf Judäa eingeschränkt. Dem entsprechend erzählt ein noch jüngerer Interpolator in v 28—43 nacheinander von der Eroberung und Ausmordung von Maḳḳeda, Libna, Lakisch, Gezer, ʻEglon, Hebron und Debir, wodurch Josua die gesamte kanaanitische Bevölkerung von Kades-Barnea bis nach Gibeon restlos vertilgt hätte. Durch diese beiden Interpolationen und die damit zusammenhängenden Einschaltungen in v 3 5 ist der Schein entstanden, als ob das Buch Josua von einer Besiegung der Kanaaniten des mittleren Landes überhaupt nichts berichtete. Es liegt inzwischen auf der Hand, daß eine Schlacht bei Gibeon unmöglich nur den Kanaaniten des südlichen Landes gelten konnte.

Von verschiedenen Händen stammen zunächst v 1, der in v 3 seine Fortsetzung findet, und v 2, der mit einem beziehungslosen וייראו beginnt. Inhaltlich differieren v 1 und v 2 insofern, als in v 1 die Zerstörung von ʻAi und der Übergang von Gibeon auf einer Stufe stehen und beide den übrigen Landesbewohnern jetzt erst bekannt werden, in v 2 dagegen die Zerstörung von ʻAi schon dahinten liegt, und der Übergang von Gibeon als ein neues und größeres Unheil erscheint. In v 1 sind 9 1-3 J² offenbar nicht vorausgesetzt, wonach die Kanaaniten von dem

Schicksal ʿAis längst wissen und dadurch auch schon zu einer gemeinsamen Erhebung gegen die Israeliten aufgerüttelt sind. Wohl aber kann v 2ᵇ als Rückbeziehung auf 9 1-3 verstanden werden. Aber auch aus positiven Gründen sind v 1 3 und die damit zusammenhängenden vv 4 5 dem E beizulegen. Sachlich spricht dafür der König Adonisedek von Jerusalem, der dem Könige Adonibezek (richtiger: Adonisedek von Jerusalem) Jdc 1 5-7 bei J² parallel ist. Sprachlich und sachlich vgl. man v 1 ויחרימה (8 26), v 1 4 השלימו (9 15aα). Dagegen muß man v 2 dem J² zuweisen. In v 1 wird dann aber כאשר — לעי ולמלכה eine deuteronomistische Einschaltung sein (vgl. 8 2). Denn nicht E erzählt in c 8 vom Könige von ʿAi, sondern J², und von dem Schicksal des Königs von Jericho ist in c 6 von keiner Quelle besonders berichtet. Man vermißt auch vor כאשר ein ו·

Miteinander vermischt sind beide Quellen in v 6—9. In v 6 ist אל תרף ידך מעבדיך und namentlich והושיעה לנו parallel mit עלה אלינו מהרה und ועזרנו (vgl. v 4). Vgl. auch נקבצו mit 9 2 J² gegen ויאספו v 4. Namentlich ist hier aber ישבי ההר eine bedeutsame Variante des J² gegen das כל מלכי האמרי des E. Denn nach J² beschränkte sich die Eroberung Israels überhaupt auf das Gebirge (17 16-18 Jdc 1 19). Im weiteren ist v 7 (= E) parallel mit v 9 (= J²). Vgl. v 7 וכל עם המלחמה (8 1 3 11), und dagegen v 9 כל הלילה (Ex 10 13 14 20 f. Num 11 32). Aber auch in v 7 stammt das כל גבורי החיל aus J² (6 2 8 3). In v 8 wird E zugrunde liegen (vgl. 6 2 8 1). In v 10 11 ist der letzte Satz von v 10 ויכם עד עזקה ועד מקדה parallel mit dem Vorhergehenden und greift dabei dem v 11 vor, wo עד עזקה ein harmonistischer Zusatz ist. Der Satz stammt aus E, nach ihm wendet sich die Flucht und die Verfolgung nach Süden, während nach dem Rest von v 10 11 die Feinde nach Westen fliehen, und die Verfolgung schon am Passe von Bethhoron ihr Ende erreicht. An J² erinnert hier sprachlich v 10 המם (Ex 14 24 23 27) und v 11 במורד (7 5). Daß der Hagelschlag v 11, der der Verfolgung ein Ende macht, und das Stillstehen der Sonne v 12—14, das eine Fortsetzung der Verfolgung ermöglicht, nebeneinander nicht Platz haben, liegt auf der Hand. Wahrscheinlich stammen dann aber v 12—14ᵃ aus E, der die Einmischung von Liederversen in die Erzählung liebt. Vgl. Num 21 14 17 27 und zu אז ידבר speziell Num 21 17 אז ישיר· Daß v 12—14 von deuteronomistischer Hand hier eingeschaltet wären, ist eine völlig ungegründete Vermutung. Nirgendwo sonst sind von den Deuteronomisten solche Einschaltungen gemacht, und die Sprache der Verse ist anderer Art. In v 14ᵇ, der sich an das Vorige nicht anschließt, ist aber wohl J² am Wort (vgl. Ex 14 14 25).

Jüngeren Ursprungs sind v 16—43. Das ergibt sich zunächst aus v 15, der die Erzählung von der Schlacht abschließt. Man muß diesen Vers wohl aus J² herleiten, der dafür die Vorhand hat. Ungefähr dasselbe wird aber auch in E gestanden haben, und jedenfalls hat RE diesen Vers in seinen Quellen vorgefunden und ihn hierher gesetzt. Daß ein späterer Bearbeiter (Dillmann meint RD) ihn

hier eingeschaltet und damit v 16—43 von v 1—14 getrennt hätte, ist eine platterdings widersinnige Annahme. Im Gegenteil hätte ein Späterer sich nur versucht sehen können, den Vers zu beseitigen, wie das in LXX geschehen ist. Daß aber RE ihn hierher setzte, ist nur verständlich, wenn weder J² noch E über diesen Feldzug weiteres erzählte. In der Tat ist die Erzählung des J² von der Schlacht augenscheinlich mit v 11 14ᵇ zu Ende, die des E mit v 14ᵃ. Allerdings knüpft die Erzählung von der Hinrichtung der Könige bei der Höhle von Makkeda v 16—27 an v 10 ויכם עד עזקה ועד מקדה an. Aber mit diesen Worten bezeichnet E unverkennbar die Endpunkte der Verfolgung, und er kann nicht nachträglich erzählt haben, daß die Verfolgung sich weiter erstreckte, wie das v 16—27 geschieht. Obendrein ist die Sprache dieser Verse z. T. spät, und durch die Übereinstimmung von v 20 mit 8 24 und von v 26 27 mit 8 29 wird nicht das Alter von v 16—27 erwiesen, sondern eher fällt von hier aus auf 8 24 29 der Verdacht der Bearbeitung.

Ebenso unmöglich ist es für J² oder E v 28—43 zu retten, die sich nach Sprache und Inhalt als später zugesetzt erweisen. Inhaltlich sind sie schon dadurch von J² und E ausgeschlossen, daß nach Jdc 1 10-15 J² und Jos 14 11 ff. E Kaleb, nicht aber Gesamtisrael Hebron und Umgegend eingenommen hat, überhaupt aber nach 18 2-10 J² E die Einnahme des Landes Sache der einzelnen Stämme war, und die Schlachten bei Gibeon und dem Wasser Merom den Stämmen dazu nur die Bahn brachen. Dazu kommt der sehr auffallende Umstand, daß in v 28—43 lediglich die Eroberung des späteren Juda berichtet wird, wie 11 10-15 (freilich nur summarisch) die Eroberung Galiläas, worauf 11 16-20 die Eroberung des ganzen Westjordanlandes durch Josua behauptet wird. Weshalb wird in c 10 11 nirgendwo die Eroberung des mittleren Landes durch Josua berichtet? Man hat gemeint (so auch Dillmann S. 478), J² oder E habe davon erzählt, der betreffende Bericht sei aber von der Redaktion unterdrückt. Das ist eine Auskunft, die wegen ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit ohne weiteres abgelehnt werden muß. Vielmehr weist auch diese Lücke darauf hin, daß die Abschnitte 10 28-43 11 10-15, die von der Eroberung Judäas und Galiläas durch Josua berichten, nicht ursprünglich sind. Nach der Meinung von J² und E sollte die Schlacht von Gibeon dagegen die Eroberung von J u d ä a u n d S a m a r i a durch die Stämme v o r b e r e i t e n, wie die Schlacht am Wasser Merom die Eroberung von Galiläa. Das ist schon wegen der Lage von Gibeon anzunehmen, und im Munde von Gibeoniten kann ישבי ההר 10 6 auch gar nichts anderes bedeuten als: die Bewohner des samarischen und des judäischen Gebirges [1]).

Dem steht freilich entgegen, daß nach 10 3 5 fünf judäische Könige bei Gibeon gegen Josua kämpfen. Aber man muß nun weiter schließen, daß diese Fünfzahl

[1]) Die Worte passen nicht zu den in v 3 5 genannten Städten Jarmuth, Lakis, ʿEglon (LXX ʿAdullam), die sämtlich zur Schefela gerechnet werden. Dillmann wollte deshalb ישבי ההר auf RD zurückführen. Eine wunderliche Kritik!

von späterer Hand stammt. Allerdings ist 24 12 (nach der richtigen Lesart der LXX) in elohistischem Zusammenhang von 12 Königen der Amoriten die Rede, die Jahve vor den Israeliten vertrieb, und man hat gemeint, diese 12 aus den Königen von Jericho, Ai, Gibeon, den 5 Königen von 10 3 5 und den 4 Königen von 11 1 zusammenzählen zu können. Aber von Königen von Jericho und ʻAi war, so viel man sieht, nur bei J², nicht bei E die Rede. Sodann hatte Gibeon nach 9 11 E keinen König, sondern nur Älteste, und 10 2 J² wird es ausdrücklich von den Königsstädten unterschieden. Bei Licht besehen stimmt die Rechnung also nicht. Zuzugeben ist, daß sie gemacht wurde, aber sie stammt nicht von E, sondern von einem Interpolator, der 9 11 10 2 übersah und, um auf 12 Könige zu kommen, in 10 3 5 eine Fünfzahl und in 11 1 eine Vierzahl herstellte. Auf einen Interpolator weist auch hin, daß 11 1 nur die Könige von Chaṣor und Madon, nicht aber die von Schimron und Akschaf mit Namen genannt werden. Ferner passen dort, wie sich unten herausstellen wird, die drei neben dem Könige von Chaṣor aufgeführten Könige nicht in den Zusammenhang. Mit der Vierzahl in 11 1 fällt aber die Fünfzahl in 10 3 5. Schon die zweimalige Aufzählung v 3 5 paßt nicht zum Stil des E und des J². Dazu kommt, daß auch 24 12 die Worte שני (עשר) מלכי האמרי im Zusammenhang unmöglich sind und sich deutlich als Glosse verraten [1]).

[1]) In 24 11 schließt sich האמרי — והיבוסי an בעלי יריחו nicht an, und in v 12 stößt sich שני (עשר) מלכי האמרי mit אותם und mehr noch mit der Aufzählung der Völker des ganzen Landes in v 11. Wellhausen (Compos. S. 133 Anm.) streicht diese Aufzählung und ebenso in v 12 das אותם, und überhaupt die Worte ואשלח bis מפניכם als deuteronomistisch. Dagegen hebt Dillmann mit Recht hervor, daß diese Worte durch לא בחרבך ולא בקשתך geschützt sind. Sodann habe ich im früheren (S. 116) gezeigt, daß wie J² neben den Kanaaniten, so E neben den Amoriten öfter auch andere Völker des Westjordanlandes nennt. Dasselbe ist an der elohistischen Parallelstelle Ex 23 28 der Fall, wo wie hier von der צרעה die Rede ist, und LXX vor את החוי einschaltet τοὺς Ἀμορραίους καί. Gott konstatiert hier, daß er gehalten hat, was er Ex 23 28 versprach. Entscheidend ist, daß גרש gar nicht „in die Flucht schlagen“ bedeutet, sondern „aus dem Lande vertreiben“, und das paßt nicht auf die 12 Könige, die man aus c 1—11 zusammenzählt. Deshalb ist vielmehr שני (עשר) מ׳ הא׳ zu streichen und אותם festzuhalten. Danach ist aber auch die Aufzählung in v 11 nicht anzufechten. Sie ist natürlich auch dadurch nicht ausgeschlossen, daß daneben in v 15 18 a potiori nur von האמרי die Rede ist. Übrigens ist hier, wie ich später zeigen will, E mit J¹ vermischt, aus dem וילחמו בכם בעלי יריחו stammt. Kuenen (Onderz.² I 153 f.) streicht lediglich die Völkernamen in v 11 und kann dann in dem Rest von v 11 12 die Erzählung von c 1—11 nicht wiederfinden, er hält sogar auf Grund von v 11 12 die Beteiligung von E an diesen Kapiteln für unwahrscheinlich. In Wahrheit entspricht das לא בחרבך ולא בקשתך v 12 genau der Darstellung des E, der in c 1—11 überall stark hervorhebt, daß der Sieg allein von Jahve verliehen wurde.

Bei E war in 10 1 ff., wie sich bei 11 1-9 zeigen wird, nur der König Adoniṣedeḳ von Jerusalem genannt und 11 1 nur der König Jabin von Chaṣor (vgl. Jdc 4), bei J² war dagegen ganz allgemein von Königen die Rede.

Der Interpolator verfiel 10 3 5 auf lauter judäische Könige, weil die Flucht v 10 11 nach ʻAzeḳa und Maḳḳeda geht, und er daran die Anekdote von der Höhle bei Maḳḳeda v 16—27 schließen wollte. Seiner Spur folgte der noch jüngere Interpolator v 28—43, der von der Eroberung der einzelnen Städte Judäas durch Josua berichtet [1]). So erklärt es sich, daß auch die jüngere Bearbeitung von c 10 von der Eroberung des mittleren Landes schweigt. Dagegen konnte sie an 11 1-9 leicht die Eroberung Galiläas anschließen.

Jos 11 1-9: Die Schlacht am Wasser von Merom nach J² und E; 11 10—12 24: Vertilgung der Bewohner Galiläas und der ʻEnakiten, Aufzählung von 31 getöteten Königen des Westjordanlandes nach späten Interpolatoren.

J²: Auf die Nachricht von der Schlacht bei Gibeon vereinigen sich die Könige aller Landschaften Galiläas, die einzeln aufgezählt werden, und lagern am Wasser von Merom zu gemeinsamem Kampfe gegen Israel. Josua überfällt und besiegt sie.

E: Auf die Nachricht von der Schlacht bei Gibeon fordert der König Jabin von Chaṣor die Könige der verschiedenen Völker Galiläas, deren Wohnsitze im einzelnen angegeben werden, zu gemeinsamem Kampf gegen Israel auf. Ein ungeheures Heer kommt zusammen, darunter viele Rosse und Kriegswagen. Jahve verheißt dem Josua den Sieg und befiehlt ihm, die Rosse zu lähmen und die Kriegswagen zu verbrennen. Josua schlägt die Feinde, verfolgt sie weithin und handelt dann nach Jahves Befehl. E korrigiert hier die Erzählung des J², nach der die Israeliten es mit den (eisernen) Kriegswagen der Kanaaniten nicht aufnehmen konnten (17 16 Jdc 1 19). Daß Josua bei E sodann die Rosse lähmt und die Wagen verbrennt, ist nicht mit 2 Sam 8 4 zusammenzustellen, wo David mit den erbeuteten Rossen und Wagen nichts anzufangen weiß, sondern mit dem Protest, den Jesaja gegen Rosse und Wagen erhebt.

In beiden Quellen muß Josua auch nach diesem Siege in das Lager von Gilgal zurückgekehrt sein, wo wir ihn später bei J² und E

---

[1]) Der Glossator von Jos 24 12 hat v 28—43 offenbar noch nicht gekannt, noch weniger kannte er c 12.

finden (vgl. zu 18 2 ff.). Sein Erfolg beschränkte sich bei J[2] darauf, daß er durch die Schlachten bei Gibeon und Merom die Macht der Kanaaniten gebrochen hatte. Die einzelnen Stämme mußten dann noch mit Gewalt die ihnen angewiesenen oder von ihnen erlosten Gebiete erobern (17 16-18 Jdc 1 5-7 10-15 23-26). Vollständig war Josuas Erfolg nach E, bei dem die einzelnen Stämme ihre Gebiete widerstandslos einnahmen, weil der von Jahve gewirkte blinde Schrecken (צרעה 24 12 Ex 23 28) die Vorsassen Israels vor ihm vertrieb. Vielleicht stammt daher aus E noch der verbindungslos dastehende v 23 b.

Der Interpolator von 10 28-43 berichtet dagegen 11 10-20 23a im Anschluß an die Schlacht von Merom, daß Josua ganz Galiläa ausgemordet und somit die ganze vorisraelitische Bevölkerung mit Ausnahme der Gibeoniten vertilgt habe, so daß er das Land nunmehr an die Stämme verteilen konnte. Eine noch jüngere Interpolation fügt 11 21 22 nachträglich die Vertilgung der ʿEnakiten durch Josua hinzu. Jünger als 11 10—20 23a ist auch c 12, wo 31 von Josua getötete Könige des Westjordanlandes aufgezählt werden.

Einander parallel sind 11 2 und v 3, und ebenso v 4 und v 5. Zu einander gehören aber v 2 5, und sodann v 3 4. Die ersteren Verse stammen aus J[2], wie ihre Übereinstimmung mit 9 1 2 beweist, die letzteren dagegen aus E. Denn in v 3 (wo היבוסי ein törichter Zusatz ist) ist die Verteilung der Völker auf das Land dieselbe wie 5 1 Num 13 29 E. Vgl. auch v 4 הם וכל מחניהם עמם mit 10 5 E, und כחול אשר על שפת הים mit Gen 22 17 E. Weder vor v 2 noch vor v 3 ist das אל יובב וגו v 1 möglich, also sind diese drei Könige hier später eingetragen (vgl. oben S. 310). Dagegen ist der Rest von v 1 zu E zu ziehen. Zu וישלח v 1 stimmt eher das ויצאו v 4 E als das ויועדו v 5 J[2]. Sodann ist vor v 3 (nicht aber vor v 2) eine Bestimmung erforderlich, die nach Galiläa weist. Gegeben ist sie in ויהי כשמע יבין מלך חצור וישלח (אל). Dagegen schrieb J[2] wohl wie 9 1 ויהי כשמע (כל) המלכים.

In v 6—9 überwiegt E. Man vgl. v 6 die vorherige Ankündigung des Sieges durch Jahve (wie 6 2 8 1 10 8), der in v 8 der Erfolg entspricht, in v 7 וכל עם המלחמה עמו (8 1 3 11 10 7), in v 8 עד צידון רבה וגו (10 10 am Schluß), in v 9 die Erfüllung des Befehls von v 6. Aber auch hier ist J[2] beteiligt. Vgl. v 7 ויבא ... עליהם ... פתאם (10 9). Daneben mag einzelnes deuteronomistisch sein (wie v 8b). Die Erzählung schloß ursprünglich gewiß mit denselben Worten wie 10 15, und das וישב am Anfang von v 10 kann noch ein Rest davon sein. Ich möchte aber auch v 23b aus JE herleiten, der dann freilich nur dem E beigelegt werden könnte. 14 15b ist der Satz von einem Leser wiederholt, der die Interpolation 11 21 22 schon vorfand, 11 23b auf sie bezog und es deshalb für ange-

messen hielt, ihn auch auf die Vertilgung der Enakiten in Hebron durch Kaleb (vgl. 14 12 15a) anzuwenden.

Den späten Ursprung der verschiedenen Abschnitte von 11 10—12 24 brauche ich nach dem Früheren nicht weiter zu beweisen.

24.

Bearbeitungen und Quellen in Jos 13 1 — Jdc 2 9.

Die Komposition dieser Abschnitte ist so verwickelt, daß ich vorab die Elemente nachweisen muß, mit denen die Analyse zu rechnen hat.

Von sehr später Hand stammt anerkanntermaßen 22 9-34 die Erzählung von dem Altar, den die 2½ ostjordanischen Stämme bei ihrer Rückkehr über den Jordan erbauten. Nicht älter sind, wenigstens in ihrer vorliegenden Gestalt, auch 22 1-8, ursprünglich könnte dies Stück aber auch schon deuteronomistisch sein. Späten Ursprungs sind 21 1-40, wo von der Verleihung von 48 Städten an die Priester und Leviten berichtet wird. Dies Stück kann so wenig aus P stammen wie der entsprechende Befehl Jahves Num 35 1-8. Seinerseits wird das Stück dadurch von P ausgeschlossen, daß v 1 2 die Häupter der Leviten, ganz gegen die Art des P, den Eleazar, den Josua und die Volkshäupter an das Gebot Jahves erinnern müssen. Mit 21 1-40 fällt 14 4, der überdies sehr unpassend c 21 vorwegnimmt. In c 20, der Erzählung von der Bestimmung der Zufluchtsstädte, sind nach dem Zeugnis der LXX v 4—6 (außer v 6 עד עמדו לפני העדה למשפט) und in v 3 die Worte בבלי דעת späte Zusätze.

Auch in c 13—19, d. h. in der Erzählung von der Verteilung der Stammgebiete, ist die letzte Bearbeitung zu bemerken. Anerkanntermaßen unterscheiden sich hier JE und P in sehr charakteristischer Weise. Nach 18 2-10 JE hat Josua zuerst den Stämmen Juda und Joseph ihre Gebiete angewiesen und nur den darauf verbliebenen Rest des Landes unter die noch übrigen 7 Stämme verlost. Nach 14 1-3 5 P (vgl. Num 33 50 51 54) wurde dagegen das ganze Westjordanland von Eleazar, Josua und den Häuptern der Stämme unterschiedslos an die 9½ Stämme verlost, die nach Abzug von Ruben, Gad und Halbmanasse dort unterzubringen waren. Nun heißt es aber 18 1, nachdem in c 15—17 Juda, Ephraim und Manasse abgefunden sind,

in einer mehrfach an P anklingenden Ausdrucksweise: „und es versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel nach Silo und sie stellten dort die Stiftshütte auf, während das Land unterworfen vor ihnen dalag“. Nach Wellhausens Vorgang nimmt man gegenwärtig allgemein an, daß 18 1 in P vor 14 1 stand und von RP an seine jetzige Stelle gesetzt sei, um Anschluß an die Darstellung von JE in 18 2-10 zu gewinnen. Aber ein solches Verfahren des RP wäre ohne Analogie. Sodann ist 18 1 vor 14 1 schwer denkbar, weil 14 1 in einfachem Gegensatz zu 13 15' (LXX) 32 steht. Endlich kann 18 1 überhaupt nicht von P herrühren. Was soll bei P das „und sie versammelten sich nach Silo“? Bei ihm ist Israel ja stets beisammen. Vollends unverständlich ist der Ausdruck bei P aber deshalb, weil in Jos 1—12 von einer Erzählung des P keine Spur zu entdecken ist. Durchaus gegen die unhistorische Art des P ist auch die Nennung Silos. Allem Anschein nach stammt 18 1 von der Hand des letzten Bearbeiters von Num 32 (vgl. dort v 22 29 ונכבשה הארץ), der auch 19 51 Silo eingetragen haben wird. Man vgl. dazu auch den Wortlaut von 22 12. Der letzte Bearbeiter wollte durch 18 1 P und JE mit einander harmonisieren.

Ebenso hat er 17 3-6 zugesetzt. Nach 17 1 2 hatte Makir, der Erstgeborene Manasses, 6 Brüder und einen Sohn, den Gilead. Dem widersprechen Num 26 29-34 27 1-11 36. Nach diesen Stellen war Makir der einzige Sohn Manasses, und die 6 Brüder Makirs von Jos 17 1 2 vielmehr seine Enkel und Söhne Gileads, und von einem von ihnen, Chefer, werden dort durch seinen Sohn Ṣelofchad (Ṣalpachad) 5 Enkelinnen abgeleitet. Dasselbe geschieht nun Jos 17 3-6, wo weiter gesagt ist, daß entsprechend dem Num 27 1 ff. von Jahve gegebenen Befehl die 5 Töchter Ṣalpachads gleichberechtigt mit den 5 Brüdern ihres Großvaters Chefer ein Erbteil bekamen. Von diesen beiden Genealogien der Manassiten ist die von Jos 17 2 die ältere [1]), und man

[1]) Makir, der auch bei JE (Gen 50 23 E vgl. Num 32 39 J^1 u. Dt 3 15) allein als ein Sohn Manasses genannt wird, bedeutet Jdc 5 14 das westjordanische Manasse, neben dem es damals vielleicht noch kein ostjordanisches gab. Dagegen wird Num 32 39 J^1 Jos 17 1 J^2E und Dt 3 15 mit Makir das ostjordanische Manasse bezeichnet, dem aber Jos 17 2 P 6 (westjordanische) Brüder beigegeben werden. Die Stellen Num 26 29 ff. 27 1 ff. 36 Jos 17 3-6 wollen nun zwischen Gen 50 23 und Jos 17 2 vermitteln, indem sie die Brüder Makirs zu seinen Enkeln und zu Söhnen Gileads machen. Damit wird aber in widersinniger Weise das westjordanische Manasse vom ostjordanischen abgeleitet.

muß sie auf P zurückführen. Wenigstens ist bei P, der 13 29-31 vom ostjordanischen Manasse redet und Num 26 die Geschlechter der einzelnen Stämme aufführt, die Aufzählung der westjordanischen Geschlechter Manasses hier durchaus motiviert, wogegen sie bei JE, der freilich (wie sich weiterhin zeigen wird) ebenfalls vom ostjordanischen Manasse redete, ohne Analogie wäre. Dazu kommt nun, daß 13 31 P neben dem dort ursprünglichen לבני מכיר בן מנשה die Glosse לחצי בני מכיר steht. Das eine verhält sich zum andern wie 17 2 zu 17 3-6. Man wird danach auch jene Glosse auf den Verfasser von 17 3-6 zurückführen müssen. Weiter ist zu schließen, daß die Aufzählung Num 26 29-34 ursprünglich mit Jos 17 2 stimmte und von dem Verfasser von Num 27 1-11 36 Jos 17 3-6 in den jetzt vorliegenden Text geändert wurde. In 17 2b hat er in Vorbereitung seines Einschubs ursprüngliches הנותרים in הזכרים verwandelt [1]).

Sodann sind in c 13—24 nicht nur, wie Kuenen meinte, zwei deuteronomistische Bearbeitungen, sondern zwei deuteronomistische Ausgaben des Buches Josua zu erkennen, die in unserem Buche Josua addiert sind. Das gänzlich deuteronomistische c 23 ist eine Parallele zu c 24. Hier wie dort versammelt Josua das ganze Volk, um in längerer Rede von ihm Abschied zu nehmen. Hier wie dort hält er ihm vor, daß es allein dem Jahve seine Siege verdankt, warnt er es vor dem Götzendienst und droht ihm für den Fall der Untreue den Untergang an. Hinzu kommt in c 23 nur die besondere Warnung vor Mischehen mit den Heiden (v 12). Offenbar ist das Stück nicht zur Ergänzung, sondern zum Ersatz für c 24 geschrieben. Auch das Motiv, aus dem der Verfasser c 24 durch c 23 ersetzen wollte, ist nicht zweifelhaft. Er nahm jedenfalls Anstoß an der Rolle, die Sichem in c 24 spielt, deshalb verlegte er den Abschied Josuas an einen ungenannten Ort.

Mit Unrecht hat Dillmann aus c 23 auf ein besonderes, in sich selbständiges, deuteronomisches Buch Josua geschlossen, das die ursprüngliche Fortsetzung des Deuteronomiums bildete. Denn von einem solchen deuteronomischen Buche Josua ist im Buche Josua keine Spur zu entdecken, und die beiden Ausgaben des Deuteronomiums, aus denen das uns vorliegende Deuteronomium addiert ist, lassen auch keine solche Fortsetzung vermuten [2]). Wohl aber hat es zwei

---

[1]) In v 2a hat בני מנשה הנותרים eine andere Bedeutung als in v 6.

[2]) Vgl. darüber oben S. 271.

deuteronomistische Ausgaben des Buches Josua gegeben, die sich namentlich durch den Schluß der Josuageschichte unterschieden. Dem doppelten Abschied Josuas c 23 und 24 1-27 entspricht eine zweimalige, meistens wörtlich gleichlautende Erzählung von seinem Tode und Begräbnis (24 28-31 Jdc 2 6-9). Dazu kommt, daß Jdc 2 6 der Tod Josuas ebenso wie Jos 24 28 an eine Versammlung des ganzen Volkes angeschlossen ist. Hierbei muß man an Jos 23 denken, weil Jos 24 1-27 in v 28 ff. ihre natürliche Fortsetzung haben. Dagegen sind Jdc 2 6-9 deutlich eine jüngere Abwandlung von Jos 24 28-31. Also müssen Jos 23 und Jdc 2 6 ff. einmal aufeinander gefolgt sein.

Jeder Zweifel an der Zusammengehörigkeit von Jos 23 mit Jdc 2 6 ff. wird durch den Umstand beseitigt, daß der dazwischen stehende Abschnitt Jdc 1 1—2 5 bruchstückweise an verschiedenen Stellen des Buches Josua wiederkehrt[1]). Diese dritte Parallele muß mit den beiden andern zusammenhängen, d. h. der deuteronomistische Schriftsteller, der Jos 23 schrieb und Jdc 2 6 ff. daran anschloß, hat Jdc 1 1—2 5 bruchstückweise in die Josuageschichte eingetragen. Er nahm wohl Anstoß an der Opferfeier in בכים bei Bethel (2 5) wie an der in Sichem, im übrigen leitete ihn die richtige Empfindung, daß der Inhalt von Jdc 1 der zweiten Hälfte des Buches Josua parallel war. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß Jos 23 4 ff. die Ausrottung der Kanaaniten noch zukünftig ist. Die Prämisse dazu geben im Buche Josua lediglich die in die Landesverteilung eingetragenen Bruchstücke von Jdc 1, nämlich Jos 15 63 16 10 17 11-13 [2]). Diese Bruchstücke sind im Buche Josua aber so wenig zahlreich und so zerstreut, daß auf ihnen nur ein Autor fußen konnte, der sie selbst in das Buch Josua eingetragen hatte [3]). Außerdem hat der Verfasser von Jos 23 die deuteronomistische Interpolation Jdc 2 1^{b}-5^{a} gekannt und benutzt. Als vierte Parallele kommt nämlich noch hinzu, daß

---

[1]) Bekanntlich ist Jdc 1 10-15 = Jos 15 14-19; Jdc 1 21 = Jos 15 63; Jdc 1 27 28 = Jos 17 11-13; Jdc 1 29 = Jos 16 10. Vgl. auch Jos 8 17 das dort interpolierte ובית אל mit Jdc 1 22-26.

[2]) Über 13 2-6^{a} vgl. unten S. 321—323.

[3]) Man könnte hiergegen einwenden, daß die Angaben Jdc 1 30-33 sich im Buche Josua nicht finden. Das wird aber wohl dahin zu erklären sein, daß jene beiden deuteronomistischen Ausgaben in unserem Buche Josua unvollkommen addiert sind. Anderer Art ist sodann die Übertragung von Jdc 1 10-15, die von der Eroberung Hebrons und Debirs durch Kaleb und Othniel und der Ausrottung der Enakiten erzählen, nach Jos 15 14-19. Vgl. unten S. 326.

Jos 23 13 Josua dieselbe Drohung ausspricht, die Jdc 2 3 von einem deuteronomistischen Interpolator dem Mal'ak Jahve in den Mund gelegt ist.

In Jos 24 1—Jdc 2 5 und Jos 23 Jdc 2 6-9 liegt also ein doppelter Schluß der Josuageschichte vor, der zugleich ein doppelter Anfang der Richtergeschichte ist, und hierin sind zwei deuteronomistische Werke zu erkennen, die außer der Josuageschichte auch die Richtergeschichte umfaßten. Denn in Jos 23 wird die Richtergeschichte ebenso deutlich vorbereitet wie in den deuteronomistischen Versen Jdc 2 1^b-5^a, und der Verfasser von Jos 23 muß auch an der deuteronomistischen Bearbeitung der Richtergeschichte beteiligt sein, die an manchen Stellen (so namentlich in 2 11 ff.) deutlich eine doppelte ist. Nur so ist es auch zu verstehen, daß der Redaktor, der die beiden deuteronomistischen Ausgaben des Buches Josua miteinander verband, die nach Jos 24 28-31 überflüssigen Verse Jdc 2 6-9 aus der jüngeren deuteronomistischen Ausgabe aufnahm und sie hinter Jdc 1 1—2 5 trotz des Widerspruchs mit 1 1 an ihre gegenwärtige Stelle setzte. Er kann das nur deshalb getan haben, weil diese Verse eine Fortsetzung hatten, die er für die Richtergeschichte benutzen wollte [1]).

Außer der jüngsten Bearbeitung sind also in c 13—24 zwei deuteronomistische Ausgaben des Buches Josua nachzuweisen. Die jüngste Bearbeitung ist uns auch c 1—12 an verschiedenen Stellen (4 19 5 10—12 und in c 9) begegnet, und daneben auch die zweite deuteronomistische Ausgabe (1 7 8). Dagegen können die jüngeren Zusätze in c 10—12 mit der zweiten deuteronomistischen Ausgabe des Buches in keiner Beziehung stehen, weil sie in Widerspruch mit c 23 die völlige Ausrottung der Kanaaniten berichten. Sie sind deshalb auch anderen Ursprungs als Jdc 2 1^b—5^a.

Was sodann die in c 13—24 zugrunde liegenden Quellen betrifft, so ist J^1, der Jdc 1 von den einzelnen Stammgebieten berichtet, in c 13—19 nicht zu erwarten, sofern man von den eben besprochenen

---

[1]) Man vgl. Jdc 2 21 die Rückbeziehung auf Jos 23 13 und dazu auch Jdc 2 15, ferner Jdc 3 6 die Verschwägerung mit den Heiden mit Jos 23 12, an Ausdrücken Jdc 2 21 הוריש (dagegen Jdc 2 3 גרש) mit Jos 23 5 13, sodann Jdc 2 12 17 19 אלהים אחרים mit Jos 23 16, ebenso Jdc 2 19 עבר והשתחוה mit Jos 23 7, und Jdc 2 20 עבר את ברית יי mit Jos 23 16. Dazu kommt Jdc 2 21 die Rückweisung auf Jos 13 1 6^b, die (in vorliegender Gestalt), wie sich zeigen wird, ebenfalls vom Verfasser von Jos 23 stammen.

Eintragungen aus Jdc 1 absieht, die aus der zweiten deuteronomistischen Ausgabe stammen. Wohl aber ist zu erwarten, daß wie in c 1—12 so auch in c 13—24 (neben dem hier wieder auftauchenden P) die Quellen J^2 und E benutzt sind. Auch das will ich, namentlich betreffs des J^2, für den es bestritten ist, vorab feststellen.

In 18 1-10, wo die ältere Erzählung von der Verlosung des Landes eingeleitet wird, stammt v1, wie ich oben (S. 313 f.) gezeigt habe, von RP. Deuteronomistischer Herkunft sind in v 7 die Worte וחצי שבט המנשה. Denn J^2 und E wissen nichts davon, daß Halbmanasse schon von Mose im Ostjordanlande angesiedelt ist. Aber im übrigen ist v 7 älteren Ursprungs. Denn Josua muß es dem Volke gegenüber doch begründen, weshalb der Rest des Landes gerade in sieben Teile geteilt werden soll (v 5 6), d. h. er muß auch in JE den Ausschluß Levis von der Landesverteilung begründet haben. Von neun Stämmen, die im Westjordanlande unterzubringen waren, ist in JE 13 7 die Rede, wo der halbe Stamm Manasse abermals von deuteronomistischer Hand eingetragen ist. Ephraim und Manasse werden aber in JE im Hause Joseph als Ein Stamm zusammengefaßt (16 1 17 14-18 18 5). Nach Abfindung von Juda und Joseph bleiben somit von den neun Stämmen von 13 7 die sieben Stämme von 18 2 5 6 9 übrig, deren sieben Lose 18 11—19 48 einzeln aufgeführt werden, und die neun Stämme von 13 7 ergänzen sich mit Gad, Ruben und Levi zu zwölf. Nun ist 18 7 der Ausdruck „das Priestertum Jahves ist sein Erbe" verschieden von Dt 18 1 2 Jos 13 14 33 und also wohl vordeuteronomisch. Man möchte ihn deshalb zunächst von E herleiten. Denn bei E ist Levi schon der Priesterstamm (Ex 32 26-29), und in dem wahrscheinlich von E aufgenommenen Segen Moses ist der Gen 49 5-7 über Levi gesprochene Fluch durch einen Segen über den treuen Priester ersetzt (Dt 33 8-11).

Indessen sind in v 2—10 deutlich zwei Hände zu unterscheiden. In v 4 verlangt Josua die Bestellung einer Kommission von je 3 Männern aus jedem Stamme, die das übriggebliebene Land aufnehmen sollen. Von diesen Männern heißt es v 8: „und die Männer standen auf und gingen hin". Denn Josua gibt ihnen persönlich hier ganz dieselbe Instruktion, die er v 4 in Aussicht genommen hat. Aber in v 9 heißt es noch einmal: „und die Männer gingen hin". Sodann stellt Josua zwischen hinein in v 6 noch einmal die Forderung, das Land aufzunehmen. Was soll v 6 hinter 4? Dazu kommt die Verschiedenheit

der Ausdrücke. Es heißt v 4 8 התהלך בארץ, in v 9 dagegen עבר בארץ, ferner v 8 10 השליך גורל, in v 6 ירה גורל. Offenbar gehören v 4 8 10^a zusammen, und ebenso v 5 6 9 10^b. Sieht man näher zu, so ergeht der Befehl, das Land aufzunehmen, in v 5 (wo והתחלקו Imperativ ist) und v 6 ganz allgemein an die 7 Stämme. Nur an diese kann das ואתם v 6 im Gegensatz zu Juda und dem Hause Joseph v 5 gerichtet sein. Sprachlich weist auf J^2 v 5 גבל (im Sinne von Gebiet) und בית יוסף (17 17), v 6 ירה (Gen 31 51), sodann v 9 האנשים als Bezeichnung des Volkes (9 14), auf E v 4 שלשה אנשים לשבט (3 12), v 8 ויצו את ההלכים (Gen 32 20). Sachlich ist, wie schon Wellhausen bemerkt hat, von Bedeutung, daß nach v 9 bei J^2 das Land „nach Städten" aufgenommen wurde.

Nun ist gerade in den aus J^2 stammenden vv 5 6 9 von den 7 Stämmen die Rede. Die 7 Stämme können deshalb hier nicht aus E eingetragen sein, der freilich gewiß ebenso zählte. Deshalb wird J^2 aber auch an v 7 beteiligt sein, der diese Zählung begründet. In der Tat erkennt man in v 7^b die Komposition, wenn man damit 13 8^b vergleicht, wo die beiden Sätze אשר נתן להם משה בעבר הירדן מורחה und כאשר נתן להם משה עבד יי auf E und J^2 zu verteilen sind[1]. Jedenfalls hat auch J^2 den Stamm Levi von der Landesverteilung ausgeschlossen[2]. Daß auch er schon Levi als den Priesterstamm ansah, ist freilich nicht strikt zu beweisen, muß aber immerhin für wahrscheinlich gelten. Auch er kannte schon einen erblichen Priesterstand, der der Träger der von Mose gestifteten

[1]) Der erste der beiden Sätze ist wohl zu E zu ziehen, der für den Osten מורח gebraucht (Num 21 11 Jos 11 3 u. ö.). Bei J^2 wie bei J^1 findet sich dafür קֶדֶם (Jos 7 2). Zusammengesetzter Natur ist vielleicht auch 18 7^a, wo die Diskrepanz von ללוים und נחלתו auffällt.

[2]) Nach dem Spruch Gen 49 5-7 waren Simeon und Levi in Israel zerteilt und zerstreut, d. h. sie hatten kein eigenes Stammgebiet. Auch J^1, von dem der Segen Jakobs überliefert ist (vgl. oben S. 111), berichtete schwerlich von einem Stammgebiet Levis. Der Spruch, daß Levi kein Erbteil hatte, scheint alt zu sein und der Wirklichkeit entsprochen zu haben. J^1 brauchte das auch nicht weiter zu begründen, da er die Vorstellung von einer eigentlichen Landesverteilung allem Anschein nach noch nicht hatte. Aber trotz Gen 49 5-7 redet er Jdc 1 3 von einem גורל Simeons, als welchen er freilich Jdc 1 17 nur eine einzige Stadt nennt. J^2, dem 19 2b-7 zu gehören scheint, nannte dagegen eine Reihe von simeonitischen Städten, die aber alle im Stammgebiet Judas lagen. Auch E, auf den 19 9 wegen seiner Verwandtschaft mit 17 14 E zurückzuführen ist, betrachtet das Gebiet Simeons als einen Teil des judäsichen, das für die Judäer zu groß gewesen wäre.

Thora (Ex. 18) war. Vgl. הכהנים bei J^2 Ex 19 22 Jos 3 13 17 4 9 10 16-18.

Sodann ist klar, daß v 5 bei J^2 Josua in Gilgal redet. Denn nur in Gilgal (nicht in Silo) kann Josua von Juda im Süden und dem Hause Joseph im Norden reden. Dagegen wird nicht nur in v 1 (= RP), sondern auch in v 8—10 überall Silo als der Ort der Verlosung bezeichnet. Man könnte nun meinen, Silo stamme aus E, und dabei annehmen, schon E habe das Heiligtum bei Lebzeiten Josuas von Gilgal nach Silo übersiedeln lassen [1]) und damit zugleich eine Etappe auf dem Wege nach Sichem geschaffen, wo er c 24 Josua vom Volke Abschied nehmen läßt. Es hätte aber keinen Sinn gehabt, die Anweisung der Gebiete Judas und Josephs (14 6 E) und die Verlosung des übrigen Landes an zwei verschiedene Orte zu verlegen. Sodann betrachtet E augenscheinlich Sichem als den politischen und religiösen Mittelort des alten Israel. Daneben konnte er Silo nicht gebrauchen. Endlich ist v 8 das בשלה im Satze sehr störend und im Munde Josuas unbegreiflich. Ist es hier aber von späterer Hand zugesetzt, dann ist dasselbe für v 9 10 anzunehmen. Also spielte wohl auch bei E der Vorgang in Gilgal, dagegen ist Silo hier überall von RP eingetragen, der es auch 21 2 22 9 12 nennt und 19 51 eingefügt hat. Gehört v 10^a zu E, dann ist v 10^b, der freilich in LXX fehlt, zu J^2 zu ziehen. Nicht von ihm stammt wohl כמחלקתם (vgl. 11 23 12 7), aber im übrigen stimmen die Worte mit 13 7, der, wie sich sogleich zeigen wird, ihm zuzuweisen ist.

Auf Grund dieser Feststellungen versuche ich nunmehr c 13 bis 24 zu analysieren.

25.

Die Verteilung des Landes nach J^2, E und P.

Jos 13—21.

Jos 13 1-14: Die Einleitung der Landesverteilung nach J^2, E und verschiedenen deuteronomistischen Bearbeitern, v 15—33: *die Verteilung des ostjordanischen Landes an Ruben, Gad und Halbmanasse* nach verschiedenen deuteronomistischen Bearbeitern, P und RP.

---

[1]) Vgl. Jdc 2 1^a 5^b bei J^1 die Übersiedelung in die Gegend von Bethel.

Die höchst verwickelte Komposition dieses Abschnitts ist folgendermaßen aufzulösen.

J^2 E: Als Josua alt geworden ist, befiehlt Jahve ihm, das Westjordanland an neun Stämme zu verteilen, da den Stämmen Gad und Ruben schon im Ostjordanlande ihr Gebiet zugewiesen sei und Levi keinen Anteil am Lande haben solle (v $1^{ab\alpha\beta}$ 7^a und v 8 14 in früherer Gestalt).

Ein deuteronomistischer Bearbeiter fügte den neun westjordanischen Stämmen in v 7^b das westjordanische Halbmanasse hinzu [1]), und ein zweiter deuteronomistischer Bearbeiter schaltete in v 9—13 eine Beschreibung des ostjordanischen Landes ein, das Ruben, Gad und dem ostjordanischen Halbmanasse zugefallen war. Von einem dieser beiden Bearbeiter wurde an v 14 eine Beschreibung der 2½ ostjordanischen Stammgebiete angeschlossen. Diese Beschreibung war in der zweiten deuteronomistischen Ausgabe, die schon in v $1^{b\gamma}$ 6^b erkennbar ist, anders redigiert, und aus der Addition dieser und der älteren deuteronomistischen Ausgabe erklären sich eine Anzahl von deuteronomistischen Doppelangaben, die in v 15—33 auftreten.

P, der seit dem Tode Moses hier zum erstenmal wieder auftaucht, faßte nach dem Vorbilde des deuteronomistisch ergänzten Buches Josua die Verleihung des Ostjordanlandes an Ruben, Gad und Halbmanasse, von der er bis dahin nicht erzählt hatte, mit der Verteilung des Westjordanlandes (c 14—19) zusammen. Die Beschreibung der 2½ ostjordanischen Gebiete v 15—33 ist daher eine Kompilation von RD^1, RD^2 und P, die überdies noch von der jüngsten Bearbeitung des Hexateuch betroffen ist.

Jungen Ursprungs, wenn auch vielleicht älter als P, sind auch v 2—6^a.

In v 1—14 befiehlt Jahve dem Josua, das Westjordanland an die noch übrigen Stämme zu verteilen. In diesen Befehl sind anerkanntermaßen eingeschoben v 2—6^a, eine im Munde Jahves ganz unpassende Aufzählung, durch welche in v 1 die Worte והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה erklärt werden sollen. Indessen sind diese Worte in der Tat schwer verständlich. Sie stimmen nicht zu der Erzählung von J^2 und E in c 1—11, nach der die Israeliten Jericho und Ai

---

1) J^1, J^2 und E fassen Ephraim und Manasse in Joseph zusammen, D und P rechnen Ephraim und Manasse als zwei Stämme. Die neun Stämme, von denen v 7^a bei J^2 E die Rede ist, werden also in v 7^b durch den deuteronomistischen Zusatz von Halbmanasse in Wahrheit um einen halben Stamm vermindert.

zerstört und gebaunt, Gibeon unterworfen, alle Könige des Westjordanlandes besiegt, aber noch kein Gebiet in Besitz genommen haben. Ebensowenig stimmen die Worte zu den späteren Erweiterungen in c 10—12, nach denen das ganze Land ausgemordet ist. Dieser Anstoß hat die Glosse v 2—6ª hervorgerufen. Um ihn zu beseitigen, wollte Wellhausen v 1 7 vor 18 2-10 stellen, indem er והארץ נשארה וגו auf die Gebiete bezog, die bei J²E nach der Abfindung Judas und Josephs übrig geblieben waren. Allgemein hat man Wellhausen zugestimmt, auch deshalb, weil man durch diese Umstellung Zeit gewann für das Altern Josuas v 1, das ebenfalls auf den ersten Blick befremdet, weil die von J² und E in c 1—11 berichteten Ereignisse sich offenbar in einen kurzen Zeitraum zusammendrängen [1]. Aber für das Altern Josuas wäre mit dem in 18 2-10 vorausgesetzten Vorgehen Judas und Josephs wenig gewonnen. Es wäre auch schwer zu begreifen, weshalb allein die Verlosung des danach noch übrigen Landes an den Lebensabend Josuas verlegt würde [2]. Weiter fragt man vergeblich nach einem Grunde, aus dem ein Redaktor v 1 7 aus c 18 nach c 13 versetzt hätte. Obendrein ist הארץ הזאת v 7 offenbar das ganze Westjordanland.

Indessen stammen v 1 7 nicht von Einer Hand. Nicht zu v 2—6ª gehört v 6ᵇ. Denn hier kann das רק unmöglich mit dem vorhergehenden אנכי אורישם in Beziehung gebracht werden, sondern nur mit v 1 והארץ נשארה וגו. Sodann stammt v 6ᵇ auch von anderer Hand als v 7ª, der offenbar mit ihm parallel ist. Nun haben v 1ᵃᵇᵅᵝ und v 7ª die Ausdrucksweise des J². Vgl. Gen. 18 11 24 1 und Jos 18 10ᵇ, und zu הארץ הזאת v 7ª außerdem noch Num 32 5 22. Dagegen stimmt in v 1ᵇᵞ das והארץ נשארה mit הגוים הנשארים 23 4 7 12, was dort Bezeichnung der im Lande noch übrigen Kanaaniten ist, und ebenso stimmt v 6ᵇ eigenartig mit 23 4. Außerdem kehrt aber auch v 1ᵃᵇᵅᵝ in 23 1 2 wieder. Danach ist anzunehmen, daß v 1ᵇᵞ und v 6ᵇ von dem Verfasser von c 23 interpoliert sind, der in c 23 bei der Bezugnahme auf seine eigene Interpolation auch v 1ᵃᵇᵅᵝ benutzte. Er sagt והארץ נשארה הרבה מאד im Blick auf die Stellen 15 63 16 10 17 11-13, die er selbst, wie oben S. 316 gezeigt wurde, aus Jdc 1 eintrug. Schon hier hat er dabei den Abfall im Sinne, der nach Josuas Tode eintrat (vgl. Jdc 2 21). Bemerkenswert ist ferner, daß er (wie nach ihm P) hier in v 6ᵇ und ebenso 23 4 das ganze Westjordanland unter die Stämme verlost werden läßt. Also sind v 1ᵇᵞ 6ᵇ Glosse des zweiten deuteronomistischen Herausgebers, und v 2—6ª Glosse zur Glosse.

Von dem nun noch übrigen Rest scheinen v 1ᵃᵇᵅᵝ 7ª bei J² der Anfang der Landesverteilung gewesen zu sein. Dagegen ist v 7ᵇ, der sich an v 7ª schlecht

---

[1]) Die 5 oder 7 Jahre von 14 10 (vgl. Dt 2 14) stammen schwerlich aus J² E. Das ימים רבים 11 18 ist von jüngerer Hand geschrieben, vielleicht im Blick auf 13 1.

[2]) In Wahrheit ist das plötzliche Altern Josuas darin begründet, daß er in der älteren Erzählung des J¹ schon nach der Eroberung Jerichos starb, und erst J² (und nach ihm E) die Einnahme des Landes noch in das Leben Josuas einbezogen hat.

anfügt, wiederum ein deuteronomistischer Zusatz. Dasselbe gilt von den Anfangsworten von v 8 עמו הראובני והגדי. Im übrigen ist v 8 aus J² und E entnommen, wie die Vergleichung von 18 7 (vgl. oben S. 319) lehrt. Bei J² und E begründete hier Jahve die Neunzahl gegenüber dem Josua, wie 18 7 Josua die Siebenzahl gegenüber dem Volke. Der Anfang von v 8 lautete in JE wohl einfach: כי גד וראובן. Die Fortsetzung von v 8 war in JE v 14, wo aber die Begründung der Ausschließung Levis von einem deuteronomistischen Bearbeiter nach Dt 18 1 2 umgestaltet zu sein scheint (vgl. dagegen 18 7)[1]. In JE folgte also die Begründung der Neunzahl erst auf v 7. Dann ist aber in v 7 השבטים wohl Fehler oder Korrektur für שבטים. Deuteronomistische Glosse sind ferner v 9—13, die sich in unerträglicher Weise zwischen v 8 und v 14 eindrängen. Sachlich ist diese zusammenfassende Umschreibung des ostjordanischen Landes ebenso unpassend in den Befehl Jahves eingeschlossen wie in v 2—6ª die Aufzählung der von den Israeliten noch nicht eroberten Gebiete. Das Stück hat eine Parallele an 12 1-6 und beruht wie dieser Abschnitt auf dem bereits glossierten Text von Dt 3 8-14 [2]. Wahrscheinlich sind v 9—13 auch wie v 2—6ª Glosse zur Glosse. Sie hängen nämlich wohl zusammen mit den Anfangsworten von v 8 עמו הראובני והגדי. Hier beruht aber עמו auf Verwechslung des in v 7ᵇ gemeinten westjordanischen Manasse mit dem ostjordanischen, und man hat kein Recht, die Verwechslung durch Emendation zu beseitigen [3]. Jedenfalls stammen die Anfangsworte von v 8 von anderer Hand als v 7ᵇ.

---

[1]) Dt 18 1 2 stammen von zwei verschiedenen Händen. Jos 13 14, wo das אשי יי und יי אלהי ישראל sich gegenseitig ausschließen, sind die beiden Versionen addiert. Vielleicht stammt aber einer der beiden Sätze von Dt 18 1 2 auch schon aus E, so daß das כהנת יי נחלתו Jos 18 7 dem J² zuzuweisen wäre. Vgl. Dt 10 9 18 2 das כאשר דבר לו, womit der Satz „Jahve ist sein Erbteil" als ein bereits überlieferter bezeichnet ist. Dt 10 8 9 stehen in einem Zusammenhang, der der ersten (ursprünglichen) Ausgabe des Deuteronomiums entstammt (vgl. S. 252 f.).

[2]) Vgl. v 11 mit Dt 3 14, und v 12 mit Dt 3 11. Übrigens wird in v 11 und 12 5 in Abweichung von Dt 3 8 und allen sonstigen Angaben (vgl. Dt 4 48 Jos 11 17) der Hermon selbst zum Gebiete Israels bzw. des ʿOg gerechnet. Deshalb darf man auch für וגבול הגשורי, das von der Glosse v 13 (s. folgende Anmerkung) vorausgesetzt ist, trotz Dt 3 14 Jos 12 5 noch nicht ein ursprüngliches עד גבול הג׳ vermuten.

[3]) Abermals Glosse, also Glosse dritten Grades, ist v 13, der freilich an 15 63 16 10 17 12 anklingt, aber darum noch nicht mit Budde (ZATW 1887 117 127) aus dem ursprünglichen Bestande von Jdc 1 hergeleitet werden darf. Dagegen spricht schon der späte Zusammenhang, in den der Vers hier eingetragen ist. Er redet ferner (im Unterschiede von jenen Stellen) von den Israeliten (statt von einem einzelnen Stamm), und von Golan, das die Israeliten nie besessen haben, das aber deshalb auch für den Verfasser von Jdc 1, d. h. J¹, gar nicht in Betracht kommen konnte. Die Bewohner von Golan wohnten auch nicht „inmitten Israels". Also wird 13 13 auf Nachahmung jener Stellen beruhen.

Ihrer Grundlage nach, d. h. soweit sie aus J^2 und E stammen, leiten v 1—14 die Verteilung des Westjordanlandes durch Josua ein. Von deuteronomistischer Hand ist aber in v 9—13 eine Umschreibung des Ostjordanlandes eingeschaltet, um damit eine an v 1—14 zunächst anzuschließende Verteilung des Ostjordanlandes durch Mose vorzubereiten. Allerdings ist in v 15—33, wo die einzelnen Gebiete der 2½ Stämme beschrieben werden, augenscheinlich P zugrunde gelegt, der seit Dt 34 hier zum ersten Male wieder auftaucht. Sprachlich verrät er sich durch die einleitenden und abschließenden Formeln v 15 24 29 und v 23^b 28 31^b mit מטה und למשפחתם und וזאת נחלת, ferner in dem Abschluß des Ganzen v 32, wo jedes Wort auf P hinweist. Die entsprechende Einleitung ist im MT vor v 15 ausgefallen, aber nach LXX und 19 51 13 32 14 1 mit Sicherheit herzustellen: ואלה הנחלות אשר נחל משה לבני ישראל בערבות מואב מעבר לירדן ירחו. Sachlich ist das Stück das unentbehrliche Komplement zu c 14—19, soweit diese Kapitel zu P gehören.

Aber der Wortlaut des P ist hier aufs stärkste mit anderen Elementen durchsetzt. Schon oben (S. 315) wurde bemerkt, daß in v 31 לחצי בני מכיר von der letzten Bearbeitung stammt. Dasselbe gilt von v 21 ואת נשיאי מדין וגו und v 22 (vgl. Num 31 8). Diese Glosse ist dabei noch jünger als Num 31, weil sie den Midianitenkrieg mit dem Amoritenkrieg von Num 21 in Verbindung bringt. Gleichen Ursprungs ist vielleicht auch der Rest von v 21 (wenigstens in vorliegender Gestalt), wo וכל ערי המישור sich stößt mit v 17 חשבון וכל עריה אשר במישור, und וכל ממלכות סיחון unverträglich ist mit v 27 יתר ממלכות סיחון. Indessen steht auch v 25 וכל ערי הגלעד in Widerspruch mit v 31 וחצי הגלעד, und zumeist einander parallel sind v 30 und v 31^a. Am wichtigsten ist aber der Parallelismus von למטה גד und לבני גד in v 24, und der von v 29^b mit v 29^a. Diese beiden Erscheinungen lassen nur die Erklärung zu, daß hier in P ein zweiter Bericht über die Gebiete der 2½ Stämme eingetragen ist, und zwar war dieser Bericht augenscheinlich eine deuteronomistische Interpolation in JE. Denn deuteronomistisch sind nicht nur die beiden ostjordanischen Könige, sondern eine Menge der hier aufgeführten geographischen Data und Termini, und daneben v 33 (vgl. v 14) ganz. Eine reinliche Scheidung von P und RD ist freilich nicht mehr möglich. Denn die oben berührten Differenzen und Dubletten sind zumeist nicht auf P und RD, sondern auf verschiedene Bearbeiter oder auch auf Addition der beiden deuteronomistischen Ausgaben zurückzuführen [1]). Ich möchte aber annehmen, daß bei P die Beschreibung der 2½ Stammgebiete sehr knapp gehalten war.

In v 24—28 möchte ich zu P ziehen v 24 (ohne לבני גד) 25 ויהי להם הגבול 26 (ohne das erste ו) 27 וגבול הירדן 28. Danach fiele in v 15—23

[1]) Hieraus erklärt sich wohl auch die Wiederholung von 14 in v 33. RD^2 (oder wer es sonst war) fand mit Recht, daß diese Bemerkung besser am Schluß stände.

an P v 15, in 16 etwa ויהי להם הג׳ מערוער, am Schluß von v 16 und Anfang von v 17 עד חשבון (vgl. LXX) und v 23. In v 29—32 sodann v 29^b (mit ויתן משה statt ויהי), v 30 (nach LXX) ויהי גבולם ממחנים (ו)כל הבשן und v 31^b (ohne לחצי בני מכיר) 32. Dies alles entspricht der Bestimmung über die drei ostjordanischen Zufluchtsstädte 20 8. Nicht aus P stammt wahrscheinlich die Aufzählung der Städte in v 17—20 27 sowie הערים וחצריהן v 23 28. Vgl. dazu unten S. 329 f. Neuerdings hat man mehrfach v 29—31 dem P völlig abgesprochen, aber das beruht auf falscher Beurteilung von Num 32, wird auch durch Jos 17 1 2 widerlegt.

Daß ein deuteronomistischer Bearbeiter trotz Dt 3 12 ff. die ostjordanischen Stammgebiete hier noch einmal beschrieb, ist nach der Interpolation von v 9—13 sehr begreiflich, überhaupt aber aus dem Gewicht, das die Deuteronomisten auf die 2½ Stämme legen, wohl zu verstehen. Ebenso verständlich ist, daß P diesem Vorgang folgte. Denn da in c 1—12 von ihm keine Spur zu entdecken ist, so muß man annehmen, daß er von der Eroberung des Westjordanlandes so wenig etwas berichtete, wie von der des Ostjordanlandes. Er ließ vielmehr seine Erzählung lediglich in die Landesverteilung auslaufen. Dann war es aber natürlich, daß er, um Zusammengehöriges nicht voneinander zu trennen, die von Mose verliehenen ostjordanischen Stammgebiete mit den westjordanischen erst nach dem Tode Moses aufzählte. Eine Inkonvenienz entstand dabei um so weniger, als diese Aufzählung in P auf den Tod Moses ebenso unmittelbar folgte, wie die Gesetze über die Landesverteilung bei ihm dem Tode Moses unmittelbar voraufgingen.

Jos 14—21: Die westjordanischen Stammgebiete nach J^2, E und P.

J^2: Juda und Joseph baten den Josua um Zuteilung von Gebieten, und nach Anweisung Josuas eroberte Juda das südliche, Joseph das mittlere Westjordanland. Indessen beschränkten sich die Erfolge der beiden Stämme auf das Gebirge, in die Ebenen konnten sie nicht vordringen, weil die dort wohnenden Kanaaniten eiserne Kriegswagen hatten. Was J^2 über diese Kämpfe berichtete, hat RJ in Jdc 1 mit J^1 kompiliert. Die übrigen sieben Stämme waren unterdessen müßig gewesen. Da forderte Josua sie auf, den Rest des Westjordanlandes nach Städten aufzuschreiben und ihn in sieben Teile zu teilen, und diese sieben Teile verloste Josua in Gilgal. Entsprechend dem Auftrage, den Josua den sieben Stämmen gab, beschrieb J^2 die Gebiete dieser Stämme, aber auch die Judas und Josephs, durch Aufzählung der zu ihnen gehörenden Städte. Am Schluß hieß es bei J^2, daß mit der Ansiedlung der Stämme im Westjordanlande Jahves Eid, den er den Erzvätern geschworen hatte, erfüllt, und das gute

Wort, das er zum Hause Israel geredet hatte, völlig eingetroffen war (21 41 43).

E stimmte mit der Erzählung des J^2 in den Grundzügen überein. Es scheint aber, daß bei ihm Kaleb vor den Judäern von Josua das Land verlangte, das er als Kundschafter betreten hatte, und Josua es ihm vorab zusprach. Sodann konnten die Stämme nach E die ihnen angewiesenen oder zugelosten Gebiete ohne irgendwelchen Widerstand einnehmen. Sie besetzten sie daher auch in ihrem vollen Umfang. Damit hängt weiter zusammen, daß E die einzelnen Gebiete nicht durch Aufzählung der Städte, sondern durch Angabe ihrer Grenzen beschrieb.

Nach P wurde das ganze Westjordanland von Eleazar, Josua und den Stammhäuptern unterschiedslos an die noch übrigen 9½ Stämme verlost, die es ohne weiteres auch einnahmen. Auch er beschrieb die Stammgebiete durch Angabe ihrer Grenzen. Schließlich ließ Jahve durch Josua das Volk zur Festsetzung von 6 Zufluchtsstädten auffordern, von denen je drei auf das West- und das Ostjordanland fielen (c 20).

Auszuscheiden sind zunächst 17 3-6 18 1, ferner 20 4-6, einige Worte in 20 3, sodann 21 1-40 und der damit zusammenhängende Vers 14 4. Alle diese Stücke gehören, wie ich oben S. 313—315 gezeigt habe, der letzten Bearbeitung an, deren Spuren sich auch weiterhin noch an einzelnen Stellen zeigen werden. Sodann sind die Abschnitte 15 63 16 10 17 12 13 und 17 11 (zumeist) von dem Verfasser der zweiten deuteronomistischen Ausgabe, wie ich auf S. 316 ausgeführt habe, aus Jdc 1 eingetragen. Nach Analogie dieser Eintragungen hat eine spätere Hand Jdc 1 10-15, d. h. die Erzählung von der Eroberung Hebrons und Debirs durch Kaleb und Othniel, in Jos 15 14-19 eingeschaltet [1]).

[1]) Jos 15 13 ist entweder älter als die Eintragung von 15 14-19 oder der Vers ist von derselben Hand geschrieben, die v 14—19 hierher versetzte. Denn v 14—19 schweben in der Luft ohne v 13, an den v 14 außerdem noch mit משם anknüpft. Nun ist aber v 13 offenbar späten Ursprungs. Man vgl. das aus P übernommene קרית ארבע und die Herleitung des ענק von ארבע. Dieselbe Hand wird auch in v 14 die בני הענק eingetragen haben, die sonst freilich auch aus Jdc 1 20 Num 13 33 stammen könnten. Verdächtig ist dann aber auch das נתן חלק wegen seiner Übereinstimmung mit 14 4 RP. Sodann ist mit אל פי יי ליהושע ungenau Bezug genommen auf 14 6-15. Dies אל פי יי scheint überall der jüngsten Bearbeitung anzugehören. Vgl. im Buche Josua 17 4 19 50 21 3 22 9. Auch 19 49b 50 sind schwerlich von E in Vorbereitung auf 24 30 E geschrieben, sondern viel eher von RP. Schon S. 316 habe ich bemerkt, daß die Eintragung von Jos 15 13-19 der Tendenz widerspricht, auf der die Eintragung von 15 63 16 10 17 11-13 beruht. Denn durch diese Eintragungen soll gegen die Israeliten der Zeit Josuas der Vorwurf erhoben werden, daß sie die Kanaaniten n i c h t ausgerottet hätten.

Großenteils stammen c 14—20 von P, den RP wie im Pentateuch so auch hier (und zwar überall, wie sich zeigen wird), zugrunde gelegt hat. Zu P gehören namentlich der Anfang 14 1-3 5, und am Schluß des Ganzen 19 49a 51a [1]), ferner die Formeln, mit denen die Beschreibung der Grenzen der einzelnen Stammgebiete abgeschlossen wird (15 20 16 8b 18 20b 19 8b 16 23 31 39 48). Die entsprechende Einleitungsformel lautete bei P wahrscheinlich .... ויצא הגורל למטה בני [2]). Sodann stimmt die Südgrenze Judas 15 2-4 mit Num 34 3-5 P, und man muß danach annehmen, daß die Grenzbeschreibungen zumeist überhaupt aus P genommen sind [3]). Hinzu kommt endlich c 20, abzüglich der letzten Bearbeitung.

Die Berichte des J^2 und des E sind in c 14—19 stark verstümmelt. Immerhin läßt sich der Gang ihrer Erzählung noch deutlich erkennen, und die aus ihnen erhaltenen Reste sind auch umfangreicher, als man gewöhnlich annimmt. Den Anfang ihrer Erzählung bildeten, wie vorhin gezeigt ist, 13 1abαβ 7a sowie v 8 14 in früherer Gestalt. Hierauf müssen nach 18 2-10 Juda und Joseph den Josua um Anweisung von Landbesitz gebeten haben, wie früher Gad und Ruben den Mose (vgl. Num 32 2 J^2 und ebendort v 16 E).

Von dieser Bitte der beiden Stämme und ihrer Gewährung durch Josua scheint aus J^2 kaum etwas erhalten zu sein. Sodann mußten Juda und Joseph nach J^2 ihre Gebiete trotz der Siege Josuas mit Waffengewalt erobern, und was J^2 darüber erzählte, ist von RJ, wie oben S. 275—278 nachgewiesen wurde, in Jdc 1 mit J^1 kompiliert. J^2 berichtete danach von einem glücklichen Kampfe der Judäer mit dem Könige Adonibezek (richtiger Adoniṣedek) von Jerusalem (Jdc 1 5-7), von der Eroberung von Hebron und Debir durch Kaleb und Othniel (Jdc 1 10-15), aber auch davon, daß die Eroberungen Judas sich auf das Gebirge beschränkten, weil die Kanaaniten der Ebene eiserne Kriegswagen hatten (Jdc 1 18 19). Ebenso berichtete er, daß das Haus Joseph Bethel einnahm (Jdc 1 23-26), und weiter muß er nach Jos 17 16 J^2 erzählt haben, daß Joseph das mittlere Gebirgsland in seine Gewalt brachte, daß aber auch er die anstoßenden Ebenen nicht erobern konnte, weil die dort wohnenden Kanaaniten ebenfalls eiserne Kriegswagen hatten.

---

[1]) Offenbar stammen v 49a und v 51b von verschiedenen Händen, und zwar v 49a von P. Vgl. לגבולתיה Num 34 2 12 Jos 18 20 und נִחַל v 51a 13 32 14 1, wonach hier לְנַחֵל zu sprechen ist. Dagegen wird v 51b zu J^2 gehören; vgl. חִלֵּק 13 7 18 10.

[2]) Daß P וַיֵּצֵא sagte, folgt m. E. aus dem Überwiegen von ויצא (19 1 17 24 32 40), namentlich aber aus 16 1, wo es zu dem nachfolgenden Wortlaut von J^2E nicht paßt, und J^2 und E aus sachlichem Grunde überhaupt nicht in Betracht kommen. In J^2E (wenigstens in einer der beiden Quellen) hieß es bei Juda und Joseph ויהי (vgl. 15 1 17 1) und bei den übrigen Stämmen wohl ויעל גורל (18 11 19 10).

[3]) 15 4b stammt nicht, wie Wellhausen meinte, aus JE, sondern ist, wie Dillmann bemerkte, aus Num 34 eingedrungen, wo umgekehrt die Worte hinter v 5 ausgefallen sind. Vgl. dort v 6b 9b 12b.

An der Erzählung von der Verleihung Hebrons an Kaleb 14 6-15 ist E ursprünglich wohl stärker beteiligt als J^2. Namentlich wird aus ihm 14 6 (vgl. Num 32 16) stammen, wo die Judäer bittend an Josua herantreten, dann aber Kaleb das Wort nimmt. Also gehört Kaleb hier ohne weiteres zu den Judäern, sein Anspruch geht nur der Bitte der übrigen Judäer voraus. Das letztere entspricht der Art, in der E Num 14 24 die dem Kaleb gegebene Verheißung hervorhebt. Als Nichtjudäer wird Kaleb dagegen mit הקנזי bezeichnet, das v 6 14 neben בן יפנה erscheint. Hierin ist wohl ein Einfluß aus J^2 zu erkennen. Im ganzen ist das Stück in vorliegender Gestalt aber deuteronomistischer Herkunft und dabei von noch jüngerer Hand überarbeitet [1]). Sodann war bei E von Kämpfen, durch die Juda und Joseph ihre Gebiete eingenommen hätten, allem Anschein nach nicht die Rede. Er reflektierte dafür wohl ganz auf den blinden Schrecken, mit dem Jahve die Bewohner des Landes austrieb (vgl. 24 12 und 17 14 15 mit 17 16-18).

In der nun folgenden Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Stammgebiete sind zunächst die aus J^2E stammenden Elemente ohne Rücksicht auf ihre Herkunft von J^2 oder E festzustellen. In der Beschreibung der Grenzen Judas gehört dahin die Unterschrift 15 12b (wo למשפחתם redaktioneller Zusatz ist wie 18 28b), als Variante zu v 20 P. Weiter stammen aus J^2E ihrer Grundlage nach 16 1-4, weil hier das Gebiet Josephs als Eines erscheint. Spuren von J^2E finden sich sodann in 17 1, wo Makir ganz gegen die Art des P ein Kriegsmann genannt wird. Ganz aus J^2E stammen vielleicht 17 7-10, die der schematischen Art des P widersprechen und auch in der Ausdrucksweise von ihm abweichen (vgl. v 7 für Süden ימין und ישבי עין תפוח). Ebenso steht es mit 17 11, abzüglich der Worte בית שאן — מגדו ובנותיה [2]), die mit v 12 13 von RD^2 aus Jdc 1 eingetragen sind. J^2E setzen sich fort in v 14—18, wo Joseph sich über die Kleinheit seines Gebietes beschwert. Hieran schließen sich 18 2-10, von denen oben S. 318—320 die Rede war, und weiter v 11, wo in a (wegen ויעל) J^2E zugrunde liegen, wogegen b (wegen der Söhne Josephs) überhaupt daher stammt. Ferner

[1]) Für den deuteronomistischen Charakter von Jos 14 6-15 verweise ich auf Dillmann. Harmonistische Glosse zur Angleichung an P, bei dem auch Josua zu den Kundschaftern gehörte, ist v 6 ועל אודותיך. Späten Ursprungs ist auch v 15, dessen erste Hälfte mit 15 13 übereinstimmt, wogegen in der zweiten 11 23 unverständig wiederholt ist (vgl. oben S. 312 f.). Inwieweit der deuteronomistische Verfasser von v 6—14 auf E fußt, ist schwer zu sagen. Nicht aus E stammt aber wohl die chronologische Rechnung in v 10, und dasselbe gilt von den ענקים v 12 15, da E nach Num 13 von den Enakiten nicht erzählte. Der Name ist in dieser Form deuteronomisch und deuteronomistisch (Dt 1 28 vgl. 2 10 11 21 9 2 Jos 11 21 22) Der Sohn Jephunnes heißt Kaleb ebenfalls bei D (Dt 1 36) und bei P (Num 14 6 38 vgl. 13 6) und sonst an Stellen, die von D oder P abhängig sind. Über הקנזי vgl. oben S. 198 Anm.

[2]) Diese Worte sind von RD^2 eingeschaltet, um den Wortlaut von Jdc 1 27 28 der Umgebung, in die er diese Verse versetzte, anzupassen.

ist v 28b (wo למשפחתם wie 15 12 redaktioneller Zusatz ist) eine Parallele zu v 20b P (vgl. Num 34 12), ebenso 19 9 zu 19 1b P, und v 51b (wie früher gezeigt wurde) zu v 49a P. Dazu kommt die Numerierung der Lose in 19 1 10 17 24 32 40, die nur zu 18 2-10 J^2E paßt, sodann in 19 1 17 32 die Dubletten לשמעון, ליששכר und לבני נפתלי. Deutlich stammt aus J^2E, und zwar aus J^2, auch 19 47, der von dem Schicksal des Stammes Dan erzählt [1]), und dasselbe gilt von dem Schlußwort 21 41 43 [2]).

Außerdem zieht Wellhausen mit Recht zu J^2E die Aufzählungen von Städten in 19 13 15 18-22 25b 26a 28a 30 33a 35-38. In unerträglicher Weise sind diese Aufzählungen in die Beschreibung der Grenzen von Zabulon Issachar Asser und Naftali eingeschaltet (man vgl. besonders 19 22b). Daraus folgt, daß P für diese Stämme keine Aufzählungen von Städten gab, die er jedenfalls hinter den Grenzbeschreibungen untergebracht hätte. Dann ergibt sich aber als notwendige Konsequenz, daß auch die Aufzählungen der Städte Simeons 19 2-7 und Dans 19 41b-46a nicht aus P stammen, und dasselbe ist weiterhin für die Städteverzeichnisse Judas und Benjamins 15 21-62 18 21-28 anzunehmen. Denn mit der Formel ואת נחלת וגו, die bei Ephraim 16 8 und bei Benjamin 18 20 unmittelbar auf die Grenzbeschreibung folgt, sind Ephraim und Benjamin für P offenbar abgetan, ebenso Juda mit 15 20, der in P unmittelbar auf v 12a folgte. Dagegen ist es bedeutungslos, daß sich in 15 21-62 18 21-28 öfter Ausdrücke des P finden, die leicht aus Nachahmung durch einen Redaktor erklärt werden können.

An diesen S t ä d t e v e r z e i c h n i s s e n, von denen das judäische 15 21-62 notorisch mehrfache Zusätze erfahren hat, ist nach 18 9 jedenfalls J^2 beteiligt. Man muß aber auch annehmen, daß J^2, nach dem die Eroberung des Landes keine vollständige war, hier wie in Num 32 3 die Stammgebiete lediglich nach Städten beschrieb, und umgekehrt E, nach dem das Land vollständig in die Gewalt der Israeliten fiel, (wie später P) überall die Grenzen der Stammgebiete angab, sich hierauf aber auch beschränkte [3]). Es heißt bei J^2E 18 28b am Schluß des benjami-

[1]) Mit Jdc 1 34 J^1 ist der Vers formell nicht zu reimen. Er gehört aber wohl dem J^2 und nicht dem E. Hierfür spricht sein konkret geschichtlicher Inhalt und der Gebrauch von גבול im Sinne von Gebiet. Das ויצא גבול בני דן מהם darf man getrost übersetzen: Den Daniten ging ihr Gebiet verloren.

[2]) Man vgl. v 41 mit Ex 33 1, und v 43 mit Num 10 29. Der dazwischen eingeschobene v 42 ist wohl deuteronomistisch.

[3]) Für Gad und Ruben zählt freilich auch E Num 32 34-38 nur die Städte auf, und nicht die Stammesgrenzen. Aber diese hätte er wohl auch kaum angeben können. Dagegen betont er Num 21 13-15 sehr stark, daß der Arnon in alter Zeit die Nordgrenze Moabs gewesen sei. Dem entspricht es, daß er sich auch im Westjordanlande für die Grenzen des israelitischen Gebietes im ganzen und für die Grenzen der Stämme im einzelnen interessierte, die hier viel eher angegeben werden konnten. Er lebte nach dem Untergang des Nordreichs, hoffte aber auf Wiederherstellung der alten Herrlichkeit Israels in ihrer ganzen Größe.

nitischen Städteverzeichnisses זאת נחלת בני בנימן, dagegen 15 12b, wo gewiß auch in J^2E eine Grenzbeschreibung vorherging, זה גבול בני יהודה, d. h. dies ist die Grenze der Judäer. Sodann sind 19 2b-7 und 19 9 auch aus anderem Grunde auf J^2 und E zu verteilen [1]).

Hiernach könnte man versuchen, die Städteverzeichnisse des J^2 wiederherzustellen. Ebenso möchte man auf Grund von 16 1-4 17 7-11, die wahrscheinlich auf E zurückgehen, auch anderswo den Grenzbeschreibungen des E nachspüren. Indessen sind 16 1-3 verstümmelt und überarbeitet. Die Südgrenze Josephs ist hier wahrscheinlich nach der ihr entsprechenden Südgrenze Efraims bei P ausgestaltet, wogegen in v 5 der Wortlaut des P gekürzt ist. Aus P stammt in v 1 (außer ויצא) vermutlich מירדן יריחו und v 2 עטרות. Nicht in der Art des P sind dagegen v 2 3 גבול הארכי und ג' היפלטי, wozu 17 7 die ישבי עין תפוח zu vergleichen sind. An 16 4, wo die Reihenfolge Manasse-Ephraim zu E stimmt, können sich in E sehr wohl 17 7-10a angeschlossen haben, wo die Grenze zwischen Manasse und Ephraim beschrieben wird. Nur sind hier in v 9 die Worte ערים האלה — ערי מנשה, die den Zusammenhang unterbrechen, aus J^2 eingetragen. Dagegen wird 17 10b und 17 11 (abzüglich der vorhin genannten Worte) die Nordgrenze Manasses beschrieben. Die hier genannten שלשת הנפת, die Manasse in Issachar und Asser besaß, passen weder zu P noch wohl auch zu J^2. Zu P nicht, weil sie der krausen Wirklichkeit gerecht werden, zu J^2 nicht gut, weil die drei נפת jedenfalls nördlich des ʿEmeḳ lagen, den Joseph nach v 16 J^2 damals nicht in seine Gewalt brachte. Auch hier wird also wohl E am Worte sein [2]).

Von einem Bearbeiter unterdrückt ist dagegen das Verzeichnis der Städte Ephraims und Manasses, das J^2 ohne Zweifel in c 16 17 gab und das obendrein durch 17 9aβ bezeugt ist. Wahrscheinlich hängt seine Unterdrückung mit der Eintragung von 17 3-6 zusammen, die, wie ich oben (S. 314 f.) gezeigt habe, der jüngsten Bearbeitung angehören. Denn Sichem und Tirṣa waren in v 2 3 von diesem Bearbeiter anders verwendet. Einen samariterfeindlichen Redaktor braucht man deshalb mit Wellhausen noch nicht anzunehmen.

Nach der jetzt herrschenden Meinung soll RP in c 16 17 den Gang der Darstellung des P zugunsten von J^2E alteriert haben. Wellhausen zog nämlich in 17 1 die Worte כי הוא בכור יוסף zu P und schloß aus ihnen, daß in P das

---

[1]) In v 9 stimmt חבל und וינחלו בני שמעון (ohne Objekt) mit den elohistischen Stellen 17 14 und 16 4 Num 32 19. Vgl. übrigens Dillmann zu Jos 19 1-9.

[2]) Daß in v 10b 11 schon von Issachars und Assers Gebiet die Rede ist, obwohl diese Stämme erst 19 17-23 24-31 ihre Gebiete erlosen, ist eine harte Prolepse. Sie war aber schwer zu vermeiden. Auch 16 9 wird im voraus auf die nach 17 9 erst später von J^2 aufgezählten Städte verwiesen, die im Gebiete von Manasse zu Ephraim gehörten. Aber 16 9 ist seiner Sprache nach wohl eine späte Glosse. Vgl. die Kommentare.

Gebiet Manasses vor dem Gebiet Ephraims beschrieben war, wogegen RP nach J^2E Ephraim (16 5-10) vor Manasse (17 1-13) gestellt hätte. Wellhausen beruft sich auch auf 14 4, wo bei P Manasse vor Ephraim genannt sei. Aber 14 4 ist, wie oben (S. 313) bemerkt wurde, eine Glosse. Wellhausen zieht auch 16 4 zu P, wo ebenfalls Manasse vor Ephraim steht. Aber dieser Vers setzt voraus, daß vorher das Gebiet Josephs *als Eines beschrieben* war. Das paßt nicht zu P (16 5-8 17 1), wohl aber zu J^2E (16 1-3 17 14). Also gehört 16 4 zu J^2E, und zwar, wie sich weiter zeigen wird, zu E. Sodann liegen in c 13—19 drei Quellen zugrunde, und wenn daher in 17 1 der eine Kausalsatz כי הוא היה איש מלחמה dem P abzusprechen ist, so folgt daraus noch nicht, daß der andere כי הוא בכור יוסף ihm gehört. Endlich stellt der echte P Gen 48 5 und Num 2 18-21 in der Lagerordnung Ephraim vor Manasse [1]), und danach ist zu vermuten, daß er ihn auch hier bei der Landesverteilung vorangehen ließ.

Im übrigen sieht das כי הוא בכור יוסף gar nicht danach aus, als ob damit die bloße Voranstellung Manasses in der Aufzählung gerechtfertigt werden sollte. In diesem Falle könnten die Worte wenigstens von keinem der Autoren, sondern nur von einem (freilich alten) Glossator herrühren, der Manasse noch vor Ephraim fand. In Wahrheit können die Worte aber nur besagen, daß Manasse ein Stück Land vor Ephraim vorausbekam, und was da ursprünglich gemeint war, läßt sich aus dem Schluß von v 1 in Verbindung mit 17 14-18 auch noch mit großer Wahrscheinlichkeit erschließen.

Jos 17 14-18: Die Verleihung von Gilead und Basan an Makir bzw. Manasse nach J^2 und E.

J^2: Die Söhne Josephs klagen dem Josua, daß das (mittlere) Gebirgsland für sie nicht ausreiche, und daß sie die nördlich daran anstoßenden Ebenen nicht erobern könnten, weil die dort wohnenden Kanaaniten eiserne Kriegswagen hätten. Josua erwidert ihnen, sie seien ein zahlreiches und mächtiges Volk, deshalb sollten sie mehr als Ein Gebiet haben. Sie sollten auch das Waldgebirge (Gilead) besetzen, es roden und sich weiter des daran anstoßenden Landes bemächtigen, weil die nördlich von ihnen wohnenden Kanaaniten für sie zu stark seien. Da ging der Manassit Makir in das Ostjordanland hinüber und setzte sich dort fest, denn er war ein Kriegsmann.

E: Die Söhne Josephs beschweren sich bei Josua darüber, daß er ihnen nur Ein Gebiet gegeben habe, da sie doch ein zahlreiches Volk

---

[1]) An den übrigen im Stil des P gehaltenen Stellen steht *Manasse vor Ephraim* Gen 46 20 Num 26 28-37 34 23 24 Jos 14 4, ursprünglich war das wohl auch Num 13 8-11 der Fall. Dagegen steht *Ephraim vor Manasse* noch Num 1 10 32-35 7 48 54 10 22 23. Von allen diesen Stellen gehört zum ursprünglichen Bestande des P nur Num 26 28-37, welcher Abschnitt aber überarbeitet ist.

seien, und Jahve sie bis dahin gesegnet habe. Josua erwidert, wenn sie so zahlreich seien, so sollten sie hinaufziehen in das Waldland und sich dort im Lande der Pherizziten und der Rephaim (d. h. in Gilead und Basan) ein Gebiet roden, falls das Gebirge Ephraim für sie zu eng sei. So bekam Manasse, der Erstgeborene Josephs, zu seinem westjordanischen Besitz noch Gilead und Basan hinzu.

Daß die Erzählung des E eine Nachbildung und, auf den geschichtlichen Gehalt angesehen, eine minderwertige Nachbildung der Erzählung des J^2 ist, liegt auch hier auf der Hand. Indessen steht auch J^2 in dieser Hinsicht hinter den schlichten, aber gehaltreichen Angaben des J^1 Num 32 39 41 42 zurück. Man braucht dafür nur die Namen zu vergleichen, die von den drei Autoren genannt werden: Makir Jair Nobach — Josua Makir — Josua Manasse.

Dieser merkwürdige Abschnitt berührt sich mehrfach mit Jdc 1. Wie Jdc 1 19 Juda, so kann hier v 16 Joseph die Kanaaniten in der Ebene (עמק) nicht überwältigen, weil sie eiserne Streitwagen (רכב ברזל) haben. Dabei ist v 16 wie Jdc 1 27 (= hier v 11) von בית שאן ובנותיה die Rede. Vgl. ferner v 17 בית יוסף (Jdc 1 22 23 35) und v 18 הוריש (Jdc 1 19 21 27-33). Budde (ZATW 1887 122 ff.) hielt den Abschnitt deshalb geradezu für ein Stück des ursprünglichen Bestandes von Jdc 1.

Aber dem steht zunächst im Wege, daß v 14—18 sich durchaus nicht als Fortsetzung von Jdc 1 22-29 verstehen lassen. Das fällt um so schwerer ins Gewicht, als die vorhergehenden vv 11—13 aus Jdc 1 27 28 entlehnt sind. Sachlich ist entscheidend, daß der Herzog Josua in Jdc 1 nicht hineinpaßt. Vergeblich sucht Budde ihn in das Stück hineinzuinterpretieren. Daß aber die einzelnen Stämme sich ihre Gebiete selbst erobern mußten, wird trotz der Schlachten bei Gibeon und dem Wasser Merom auch von J^2 festgehalten (vgl. oben S. 275 ff.). Auch die von Budde angeführten sprachlichen Indizien sind nicht stichhaltig. Denn בית יוסף findet sich auch bei J^2 (18 5), und הוריש öfter in JE, speziell auch bei J^2 (Num 32 21 Jos 3 10). Sodann ist v 16^b mit dem בית שאן ובנתיה allem Anschein nach eine Glosse, die sich auf die aus J^1 eingetragenen bzw. nach J^1 bearbeiteten vv 11—13 zurückbezieht [1]), und Jdc 1 19 gehört, wie früher (S. 277) gezeigt ist, nicht zum Grundstock von Jdc 1, d. h. nicht zu J^1, sondern zu J^2.

Außerdem sind in v 14—18 zwei Berichte zu unterscheiden: v 14 15 und v v 16—18. Die Klagen der Söhne Josephs v 14 und v 16 und die Antworten Josuas v 15 und v 17 18 gehen einander durchaus parallel; als Fortsetzung von v 14 15

---

[1]) Formell hinken die Worte nach und inhaltlich sind sie im Munde der Söhne Josephs zu speziell. Ebenso scheint mir in v 18 das כי רכב ברזל לו aus v 16^a eingetragen zu sein.

sind v 16—18 deshalb unmöglich. Dabei sind die beiden Berichte auch inhaltlich verschieden. Nach v 14 15 reicht das Gebirge Ephraim für die Söhne Josephs nicht aus, weil ihr Volk zu zahlreich ist. Daß das Gebirge Ephraim für die Söhne Josephs nicht ausreicht, wird auch v 16 gesagt, aber die Hauptsache ist hier, daß sie außerstande sind, die nördlich daran anstoßenden Ebenen zu erobern. Anderseits bedeutet hier die große Zahl der Söhne Josephs v 17 zugleich ihre große Macht, die sie instand setzt, ein zweites Gebiet einzunehmen. Sehr willkürlich hat Budde durch Streichungen und Umstellungen die beiden Berichte auf einen zu reduzieren versucht.

Ich setze v 16—18 = J². Sprachlich kommt dafür (außer בית יוסף und הוריש) in Betracht מצא ל (v 16 vgl. Num 11 22), sachlich auf der einen Seite das Eingeständnis, daß Joseph die Städte in der Ebene nicht erobern konnte, und anderseits die Hervorhebung der Macht Josephs (vgl. dagegen 24 12 E). Dazu kommt in v 16 הכנעני. Dann bleiben v 14 15 für E übrig [1]), wobei die Abhängigkeit des E von J² wieder in die Augen fällt.

Aber darin hat Budde recht, daß v 14—18 von der Zuweisung des nördlichen Ostjordanlandes an das Haus Joseph handeln. Joseph bekommt zu Einem Gebiet, dem Gebirge Ephraim, ein zweites hinzu. Dabei kann an keinen westjordanischen Landstrich gedacht sein. Allerdings ist das ostjordanische Manasse im vorliegenden Text nicht deutlich bezeichnet. In v 18 ist aber das bloße הר offenbar fehlerhaft, weil es keinen Gegensatz zu ההר v 16 ergibt. Gewiß stand hier einmal הר הגלעד (Gen 31 21 23 25). Der Fehler hängt wohl zusammen mit dem falschen כי תוריש, wofür כי לא תוריש erforderlich ist. Zugrunde liegt dabei vielleicht ein Mißverständnis von תצאתיו, wobei man an die Ausgänge des Gebirges Ephraim dachte (und darunter die Ebene von v 16 verstand) statt an die Ausgänge des Gebirges Gilead (gegen Basan hin) [2]). Dagegen kann היער v 15 eine Bezeichnung des Gebirges Gilead gewesen sein, und sehr wahrscheinlich ist Gilead und Basan bezeichnet mit den Worten ארץ הפרזי והרפאים, die Budde unbegreiflicherweise nach LXX streicht. Denn ארץ רפאים heißt Dt 3 13 (vgl. 3 11 Jos 12 4 13 12 Gen 14 5) geradezu ein Teil des ostjordanischen Manasse, wenngleich der Name nach Dt 2 11 20 auch vom Gebiete Ammons und Moabs gebraucht wurde. Aber daneben gab es nach Dt 3 5 im Reiche des ʿOg, das den Manassiten zufiel und dabei nach Dt 3 13 auch Halbgilead umfaßte, auch פרזי. Sodann habe ich früher (S. 45) gezeigt, daß E, der in v 15 am Worte ist, — Gen 15 20 im Ostjordanlande פרזי und רפאים anzusetzen scheint, und hierzu stimmt auch die Art, in der E sonst von פרזי

---

[1]) Daß v 14 15 die Söhne Josephs mit „Ich" reden, dagegen v 16, wo ursprünglich wohl wie v 17 vom Hause Joseph die Rede war, mit „Wir", stimmt zu der sonstigen Redeweise bei E und J². Vgl. oben S. 215.

[2]) Vielleicht sind speziell die Dörfer Jairs, vielleicht ist aber auch Basan gemeint. Zunächst soll Joseph sich indessen in der Wildnis von Gilead festsetzen.

redet [1]). Wahrscheinlich bezeichnet deshalb E hier mit הפרזי Gilead und mit הרפאים Basan.

Ohne Zweifel folgte in J²E auf 17 14-18 die Nachricht, daß der Manassit Makir sich im Ostjordanlande festsetzte. Indessen braucht man deshalb nicht mit Valeton und Budde (ZATW 1888 148) auf die sehr bedenkliche Auskunft zu verfallen, daß Num 32 39 41 42 ursprünglich hinter v 14—18 gestanden hätten. Das Gute liegt hier sehr nahe [2]). RP hat den ursprünglichen Schluß von 17 14-18 in v 1 mit P kompiliert, wo das כי הוא היה איש מלחמה, wie schon bemerkt, gewiß nicht von P herrührt. Aber auch das כי הוא בכור יוסף wird aus J²E stammen, und in seinem ursprünglichen Sinn sollte dieser Kausalsatz die Verleihung von Gilead und Basan an Manasse begründen, wie der andere Kausalsatz die Verleihung an Makir, den Sohn Manasses. Nebeneinander haben die beiden Kausalsätze nicht Platz. Das כי הוא היה איש מלחמה stimmt zu J², bei dem die Stämme ihre Gebiete noch mit Gewalt erobern müssen, das כי הוא בכור יוסף zu E, bei dem es jetzt nur noch auf das Erben ankommt. Auch konnte J², der Gen 48 den Vorrang Ephraims so stark hervorhebt, hier kaum von der Erstgeburt Manasses reden, wohl aber E, der in der Jakobgeschichte auch Ruben über Juda setzt. Vgl. auch v 17 bei J² לאפרים ולמנשה. Umgekehrt wird hierdurch die Zuweisung von 16 4 an E bestätigt. Bei E redet Josua v 15 vom Gebirge Ephraim im Gedanken daran, daß Manasse sich im Ostjordanlande ausbreiten soll.

26.

Josuas Abschied und Tod nach J[1], J[2] und E.

Jos 22—24.

In c 24 gibt E der Geschichte Josuas und damit der gesamten Urgeschichte Israels einen hochernsten Schluß. Einen Rückblick auf alles bis dahin von ihm Erzählte gestaltet er zu einem eindringlichen Aufruf zur Bekehrung und daneben zu einer Drohung. Auf einem Reichstage in Sichem führt Gott durch den Mund Josuas dem Volke seine ganze Vergangenheit vor Augen. Israel entstammt dem Heidentum, dem Gott es entnommen hat. Er brachte den Abraham aus

---

[1]) Westjordanisch ist פרזי Jdc 1 4 (5) und ebenso Gen 13 7 34 30 bei J¹, aber Num 13 29 E fehlt פרזי unter den westjordanischen Völkern. Jos 11 3 E erscheint er freilich, aber neben dem dort sicher zu streichenden יבוסי. Dagegen ist er 24 11 E, wo es sich um das ganze Land handelt, an seinem Platze.

[2]) Zum Teil hat das schon Procksch gesehen, der auch v 14 15 und v 16—18 schon richtig auf E und J verteilt hat.

Mesopotamien nach dem Lande Kanaan und ließ aus ihm ein Volk entstehen, das durch seine Wundertaten den höchsten Nöten und Gefahren entging und allein durch ihn über viele Völker siegte. Mühelos konnte es eben jetzt ein herrliches Land einnehmen und in ihm das Erbe seiner Vorsassen antreten. Dem gegenüber verlangt nun Josua, daß Israel jetzt endlich den heidnischen Göttern entsage, denen es immerfort noch dient, oder aber sich überhaupt diesen Göttern zuwende. Jedenfalls will Josua mit seinem Hause dem Jahve dienen. Das Volk erklärt, es wolle an dem Gott, der es so wunderbar geführt habe, festhalten. Josua will diese Erklärung zunächst nicht annehmen. Er sagt dem Volke, es könne dem Jahve nicht dienen, weil Jahve ein eifersüchtiger Gott sei, der die Sünde Israels, d. h. den Götzendienst, nicht verzeihen werde. Als das Volk gleichwohl auf seiner Erklärung beharrt, fordert Josua es auf, nunmehr die Götzen von sich zu tun. Zugleich aber erklärt er ihm, daß es gegen sich selbst Zeuge sein müsse, wenn Jahve es dereinst nach der vollen Strenge seines Wesens behandeln werde.

Vorausgeblickt wird hier wie Ex 32 34 auf den Untergang Nordisraels, der für E der Vergangenheit angehört. Hinter Josua, der im Gegensatze zum Volke mit seinem Hause auf alle Fälle dem Jahve dienen will, stehen die Anhänger der Propheten, die eine bessere Zukunft Israels begründen wollen. Gleichwohl ist die Schuld, die mit dem Untergange des Nordreichs gebüßt wurde, hier wie Ex 32 die Schuld des ganzen Volkes, und anderseits nimmt E hier auch positiv das Erbe Nordisraels für Juda in Anspruch. In Sichem, dem alten Mittelort des Nordreichs, wird sein Untergang angekündigt, aber wie Bethel, so ist auch Sichem für die Judäer heilig geblieben. Deshalb erzählt E hier auch von dem Grabe Josephs in Sichem (v 32) und den Gräbern Josuas und Eleazars (v 30 33). Mit Recht betrachtet man Jos 24 als einen wichtigen Leitfaden für die Rekonstruktion der Urgeschichte Israels, wie E sie erzählte, aber ebensosehr muß man diesem Stück die religiöse Grundanschauung und Tendenz des E entnehmen. Er lehrt die Einzigartigkeit der Religion Israels, die er auch der Religion Mesopotamiens und Ägyptens gegenüberstellt (v 2 14), und verlangt seine Ausscheidung aus den Heiden (vgl. Num 23 9). Damit hängt zusammen, daß er die Urgeschichte Israels zur großen Weltgeschichte in Beziehung setzt. Während J^1 und J^2 den Abraham der syrisch-arabischen Wüste entstammen lassen, stammt er nach E, wie

hier immer wieder (v 2 3 14 15) hervorgehoben wird, aus Mesopotamien, d. h. aus der großen heidnischen Welt.

Mit E ist in c 24 J¹ verquickt, der an dieser Stelle schon von einer ähnlichen und in ihrer Art noch bedeutsameren Verhandlung Josuas mit dem Volke berichtete. Auch bei J¹ hielt Jahve durch den Mund Josuas dem Volke seine Wohltaten vor, um deren willen er den Anspruch alleiniger Verehrung an Israel stellte. Dem gegenüber erklärte auch hier das Volk, allein dem Jahve und nicht fremden Göttern dienen zu wollen. Dann aber schloß Josua zur Festlegung dieses Gelübdes dem Volke einen Bund und gab ihm Recht und Gesetz. Dabei richtete er einen Stein auf, von dem er sagte: Siehe dieser Stein soll Zeuge gegen uns sein, denn er hat alle Worte Jahves gehört, die er mit uns geredet hat (v 27ª). Dieser von Josua dem Volke geschlossene Bund, als dessen Ort man jedenfalls das Lager in Gilgal zu denken hat, ist das ältere Gegenstück zu dem Bunde, den bei J² und E Jahve mit dem Volke bzw. Mose zwischen Gott und dem Volke am Sinai schließt (Ex 34 10 24 8).

Hat aber schon J¹ in solcher Weise von einem Abschied berichtet, den Josua vom Volke nahm, dann muß man annehmen, daß nach seinem Vorgang auch J² einigermaßen Ähnliches erzählte. Allem Anschein nach sind Reste einer Erzählung des J² in v 26ᵇ und v 27ᵇ erhalten, wo Josua einen großen Stein unter dem Baum im Heiligtum (von Sichem) errichtet, von dem er sagt: er soll zum Zeugen gegen euch sein, damit ihr nicht treulos handelt gegen euren Gott. Danach hat das Volk hier auch bei J² dem Jahve Treue gelobt, und ein solches Gelübde konnte J² an dieser Stelle um so leichter aus J¹ übernehmen, weil bei ihm Ex 34 Jahve seine Gebote ohne eine Gegenerklärung des Volkes dem Mose mitgeteilt hatte. E hat in seiner Erzählung die Zeugenschaft des Steines, von der J¹ und J² redeten, ebenso beseitigt wie Gen 31 44-54 die Zeugenschaft des Steinhaufens und der Maṣṣeba bei dem Bunde Labans mit Jakob.

C 23 ist ein deuteronomistisches Gegenstück zu c 24, dessen kritische Bedeutung ich früher (S. 315—317) dargelegt habe. Ebenfalls deuteronomistischer und zumeist noch späterer Herkunft ist anerkanntermaßen c 22, das von der Rückkehr der 2½ ostjordanischen Stämme erzählt. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß J²

und E oder eine dieser beiden Quellen dabei zugrunde liegt. Denn in c 24 muß Gesamtisrael zugegen sein, und eine Umstellung von c 22 wäre schwer zu erklären. Man muß daher vermuten, daß J^2 und E die Rückkehr der ostjordanischen Stämme als selbstverständlich übergingen.

Großenteils stammt c 24 ohne Zweifel aus E. Man vgl. v 1 האלהים, v 2 כה אמר יי אלהי ישר' (Ex 5 1), v 2 16 אלהים אחרים (Ex 20 3), v 15 18 האמרי als Bezeichnung der Bewohner des ganzen Landes, v 17 וישמרנו בכל הדרך אשר הלכנו בה (Gen 28 20 Ex 23 20), v 19 לא ישא לפשעכם ולחטאותיכם (Gen 50 17 Ex 23 21), v 20 23 אלהי נכר (Gen 35 2 4). Auch v 9 10 werden zum Teil wenigstens aus E stammen (vgl. auch לא אביתי mit Ex 10 27). Ferner ist v 13 zunächst für ihn in Anspruch zu nehmen, weil er im Zusammenhang kaum entbehrlich und eher das Original als eine Kopie von Dt 6 10 11 ist. Über v 11 12 habe ich oben S. 310 gehandelt, wo ich auch schon bemerkt habe, daß Gott hier die Erfüllung der Ex 23 20 ff. von ihm gegebenen Verheißung konstatiert. Mit Unrecht hat Dillmann in v 19 20 deuteronomistische Bearbeitung vermutet, weil hier von einem Verlassen Jahves und nicht von gleichzeitiger Verehrung Jahves und der Götzen die Rede sei (vgl. v 23). Dabei erscheint ihm die Sprache von v 20^b als jahvistisch oder deuteronomistisch. Aber der von Dillmann empfundene Anstoß verschwindet, wenn man (was auch aus anderem Grunde notwendig ist), in v 20 das כי im Sinne von „denn“ versteht. Dann schlägt v 20 auf v 16 zurück. Betreffs der Ausdrucksweise in v 20^b vgl. man Ex 1 20 5 23^a 33 5 E. Zumeist elohistisch sind endlich v 29 30 32 33. Daß die Bestattung der Gebeine Josephs (v 32) zwischen dem Tode und Begräbnis Josuas (v 29 30) und Eleazars (v 33) erzählt wird, erklärt sich daraus, daß der Tod Josuas unmittelbar an v 1—28 angeschlossen werden mußte. Befremdlich ist nur in v 30 das בגבול, weil גבול im Sinne von Gebiet sonst jahvistisch ist.

Von deuteronomistischer Hand stammt v 31, der Jdc 2 7 wiederkehrt. Die Worte stehen aber hier passender hinter dem Tode Josuas als dort vor ihm. Späte Glosse ist v 26^a, der anscheinend darüber beruhigen will, daß das von Josua gegebene Recht und Gesetz nicht verloren ging. So verstanden setzen die Worte die Trennung des Buches Josua vom Pentateuch voraus [1]).

Im übrigen beruhen die Inkonzinnitäten des Textes darauf, daß E mit anderen Quellen vermischt ist. In v 5—7 stehen die Sätze „und darauf führte ich euch heraus“, „und ihr kamet zum Meere“, „und er setzte eine Finsternis zwischen euch

---

[1]) Sehr fraglich ist, ob in v 1 die Worte ויקרא bis ולשטריו nach 23 2 eingetragen oder erweitert sind. Das ולראשיו ולשפטיו ולשטריו kann auf Kompilation beruhen. Von den ראשים redet J^2 (Num 25 4), von den שפטים J^1 (Num 25 5), von den שטרים ist öfter bei J^2 und E die Rede. Also wird eher 23 2 von 24 1 abhängig sein.

und die Ägypter", „und es sahen eure Augen" usw. in Widerspruch mit dem Reste von v 6 7, wonach nicht die Hörer, sondern ihre Väter den Auszug aus Ägypten und das Ereignis am Roten Meere erlebt haben. Abgesehen von diesem Widerspruch sind der letzte Satz von v 5 und der erste von v 6 identisch. Derselbe Widerspruch findet sich in v 17 „er ist es, der uns und unsere Väter heraufgeführt hat aus Ägypten". Dabei heißt es weiter „der diese großen Zeichen vor unsern Augen tat". Sodann vergleiche man in v 18^a die beiden einander ausschließenden Objekte „und Jahve trieb aus alle Völker und den Amoriten, den Bewohner des Landes, vor uns". Hiernach sind auch die vorhergehenden Sätze „und er behütete uns auf dem ganzen Wege, den wir gegangen sind" (= E) und „in allen den Völkern, welche wir durchzogen haben" wohl verschiedenen Ursprungs. Vgl. auch v 19 „denn ein heiliger Gott ist er" und „ein eifersüchtiger Gott ist er".

Als Glossen kann man also diese Varianten nicht erklären. Das ist vollends deshalb unzulässig, weil in diesen Varianten auch höchst eigentümliche sachliche Angaben auftreten, die weder zu E noch zu J^2 stimmen. Nach v 9 11 haben sowohl der König Balak von Moab als auch die Bürger von Jericho mit Israel Krieg geführt. Das beides hat in der Erzählung von J^2 und E keinen Raum, bei denen Balak nur einen Krieg gegen Israel plant, und Jericho von den Israeliten angegriffen wird. Ebenso stimmt die Finsternis, die Jahve nach v $7^{a\beta}$ beim Durchzug durch das Meer zwischen die Israeliten und die Ägypter legte, nicht zu Ex 14 19a 20a E noch zu Ex 14 19b 20b J^2. Sie stimmt aber zu dem ויהי הענן והחשך Ex 14 20a, das dort auf J^1 zurückzuführen ist. Ferner stimmt zu J^1, daß in den Varianten in v 1—24 die gegenwärtige Generation Israels als dieselbe erscheint, die aus Ägypten gezogen war. J^1 weiß noch nichts davon, daß eine ganze Generation in der Wüste gestorben war. Nach ihm war vielmehr, wie früher gezeigt wurde (S. 145), Josua, der nach der Eroberung Jerichos starb, als Mann aus Ägypten gezogen. Hiernach muß man die Varianten in v 1—24 zunächst für J^1 in Anspruch nehmen.[1])

Sodann kann E an v 25—27 überhaupt kaum beteiligt sein. Der Bund, den Josua v 25 dem Volke schließt, darf nicht als Erneuerung des Bundes von Ex 24 3-8 E, der durch den Abfall von Ex 32 gebrochen war, verstanden werden. Das ist auch deshalb unmöglich, weil Josua dabei dem Volke „Recht und Gesetz" (חק ומשפט) gibt. Für E wie auch für J^2 ist der Wille Gottes teils ein- für allemal am Sinai definiert (Ex 20 34), teils wird er fortwährend durch die im Priester-

[1]) Zu den oben aufgeführten Varianten, die dem E abzusprechen und zunächst dem J^1 beizulegen sind, gehören vielleicht auch in v 2 die Worte תרח bis נחור, die in den Zusammenhang nicht passen. Ferner die hinter v 4 in LXX überlieferten Worte ויהיו שם לעם רב ועצום ויענו אתם מצרים, zu denen Ex 1 9 11 J^1 zu vergleichen sind. Sodann v 5 von ואגף (vgl. Ex 7 27 J^2 Ex 12 23 J^1) ab wegen der Übereinstimmung mit v $17^{b\alpha}$, wobei nach LXX באחת אשר für אשר zu lesen ist.

stand lebendige Thora dem Volke verkündet (Ex 18). Wohl aber ist Jos 24 25 mit Ex 15 25 J^1 zu reimen, wo es mit denselben Worten von Mose heißt, daß er (in Massa) dem Volke Recht und Gesetz gab. Denn nach J^1 sind Israels Recht und Gesetz bei vielen einzelnen Anlässen seiner Urgeschichte entstanden. Demnach ist der Bund von Jos 24 25 eine ältere Parallele zu dem Bunde von Ex 34 10 und Ex 24 8. Als älter verrät er sich auch dadurch, weil er nicht als ein Bund zwischen Gott und Volk, sondern als ein Bund der Volkshäupter gedacht ist, die sich gegenseitig zur alleinigen Verehrung Jahves verpflichten. Das entspricht dem tatsächlichen Gebrauch, wie er 2 Reg 23 3 und sonst bezeugt ist.

Weiter hat der große Stein, den Josua v 26 unter dem Baume im Heiligtum von Sichem errichtet, an sich kaum Platz neben der Maṣṣeba, die nach dem ursprünglichen Text von Gen 33 20 E Jakob bei Sichem aufstellte. Auch paßt dieser Stein, der nach v 27 gegen Israel zeugen soll, weil er alle Worte Jahves gehört hat, nicht zu der sehr vorgeschrittenen religiösen Denkweise des E. Er kann aber namentlich deshalb nicht aus E stammen, weil bei E v 22 die Israeliten gegen sich selbst Zeugen sind. Obendrein finden sich nun in v 27 zwei verschiedene Aussagen über die Zeugenschaft des Steines nebeneinander. In v 27a, wo Josua sich mit dem Volke zusammenfaßt (בנו), bezeugt der Stein alle Worte Jahves, in v 27b, wo Josua das Volk von sich unterscheidet (בכם), soll sein Zeugnis das Volk von der Untreue abhalten. Die letztere Version wird die jüngere sein und dem J^2 entstammen, wie die erstere dem J^1. Man vgl. auch הנה האבן הזאת mit Gen 31 51 J^1 הנה הגל הזה. Gegen E spricht dabei noch, daß er Gen 21 30 עֵדָה für Zeugnis gebraucht, wogegen es hier wie Gen 31 52 bei J^2 im Sinne von Zeugin steht. Wir haben hier also ähnlich wie Gen 31 44-54 bei J^1J^2E eine dreifache Zeugenschaft, und wie dort das Zeugnis des גל und der מצבה, so hat E hier das Zeugnis der אבן beseitigt.

Mit Bestimmtheit meine ich für J^2 nur v 27b in Anspruch nehmen zu dürfen. Ob und inwieweit er an den Varianten in v 1—25 und an v 30 beteiligt ist, steht dahin. Wahrscheinlich ist aber auch v 26b ihm zuzuweisen. Eingetragen ist nämlich am Schluß von v 25 das unerträglich nachhinkende בשכם. Denn der Vorgang von v 25 kann nur in Gilgal gedacht werden, weil Josua bei J^1 nach der Eroberung von Jericho stirbt (Jdc 1 1 vgl. v 16), und der Malʾak Jahve noch weiterhin seinen Standort in Gilgal hat (Jdc 2 1). Nun wird durch Streichung des בשכם das שם in v 26 beziehungslos. Man könnte deshalb auch dafür an Gilgal denken. Anderseits heißt im Hexateuch nur der heilige Baum in Sichem wie hier אלה (vgl. Gen 35 4). Wahrscheinlich schaffte also der Zusatz von בשכם v 25 eine richtige Beziehung für das שם v 26b. Dann stammt v 26b aber auch aus J^2, der (wie nach ihm E) den von ihm erzählten Vorgang schon nach Sichem verlegte.

27.

Die Abwandlungen der Josuageschichte.

Wie im Früheren gezeigt ist, war Josua nach J^1 wesentlich gleichzeitig mit Mose. Nach Moses Tode bestanden seine Taten darin, daß er Israel durch den Jordan führte und Jericho zerstörte. daß er sodann in Gilgal das Volk zur Treue gegen Jahve verpflichtete und ihm dort, wie früher Mose in Massa, Gesetz und Recht gab. Nach seinem Tode, der in Gilgal zu denken ist, drangen die westjordanischen Stämme einzeln und nacheinander in ihre Gebiete ein. Der Bund der Stämme löste sich somit nach der Zerstörung Jerichos auf, und nur eine ideale Gemeinschaft, repräsentiert durch den Mala'k Jahve, d. h. die Lade (Jdc 2 1^a 5^b), blieb zwischen ihnen bestehen. In dieser Vereinzelung erscheinen die Stämme auch in den ältesten Berichten des Richterbuchs. Es ist lehrreich, mit dieser Darstellung die der jüngeren Quellen zu vergleichen.

Nach J^2 bildet Israel auch nach der Zerstörung Jerichos eine feste Einheit, die auch weiterhin durch Josua repräsentiert wird [1]. J^2 versetzt ihn in die auf Mose folgende Generation, und indem er ihn als den Gesetzgeber Israels, der er nach J^1 neben Mose war, fallen läßt, macht er ihn dafür zum Begründer des israelitischen Reiches. Als solcher besiegt er die Kanaaniten und weist er den westjordanischen Stämmen ihre Gebiete an, verleiht er sogar noch Gilead dem Makir (Jos 17 16-18). Die Taten, die er bei J^2 als der Herzog Israels nach der Zerstörung Jerichos vollbringt, haben sich fast alle in durchsichtiger Weise entsponnen. Neben die Zerstörung Jerichos setzte J^2 die Zerstörung ʿAis (Jos 8), das östlich von dem auch nach J^1 von Joseph eroberten Bethel lag. Diese Erzählung beruht dabei anscheinend auf einer Etymologie (עַי = עִי). In der Erzählung von den Gibeoniten (Jos 9) ist ihre Knechtung durch Salomo antedatiert. Die daran angeschlossene Schlacht bei Gibeon (Jos 10) ist eine Verdoppelung des von J^2 aus J^1 übernommenen Kampfes bei Bezek (Jdc 1 4 vgl. v 5—7). Zugleich ist damit aber wohl eine spätere

[1] Hieraus erklärt es sich, daß in Exodus und Numeri bei J^2 von Josua keine Spur zu entdecken ist. E führt ihn in Anlehnung an die Kompilation $J^1 + J^2$ in die Mosegeschichte wieder ein, aber nur als Knaben, P als Mann, stellt ihn dabei aber auch als einen der Kundschafter neben und vor den Kaleb.

Schlacht bei Gibeon antedatiert, auf die sich das Jos 10 12 13 von E zitierte Lied in Wahrheit bezog. Unklar bleibt allein der Ursprung der Erzählung von der Schlacht am Wasser von Merom (Jos 11).

Mit alledem schuf J^2 eine Voraussetzung für die Ansiedlung der einzelnen Stämme durch Josua, und hierbei tritt seine Abhängigkeit von J^1 deutlich zutage. Wie J^1 unterscheidet er zwischen Juda und Joseph einerseits und den übrigen Stämmen anderseits. Während aber bei J^1 Juda und Joseph auf den Befehl Jahves nacheinander zum Kampfe gegen die Kanaaniten aufbrechen, weist bei J^2 Josua diesen beiden Stämmen auf ihre Bitte ihre Gebiete an. Während ferner bei J^1 die übrigen Stämme (abgesehen von Simeon) stillschweigend an Juda und Joseph angeschlossen werden, verlost bei J^2 Josua unter sie den Rest des Landes (Jos 18 2-10). Aber auch bei J^2 müssen die einzelnen Stämme trotz der Schlachten bei Gibeon und bei dem Wasser von Merom sich ihre Gebiete noch selbst erobern. In dieser Beziehung gestaltet J^2 nur weiter aus, was J^1 über den Kampf der Judäer bei Bezeḳ (Jdc 1 4 vgl. v 5—7), über die Einnahme von Hebron durch Kaleb (Jdc 1 20 vgl. v 10—15) und über die Einnahme von Bethel durch das Haus Joseph (Jdc 1 22 vgl. v 23—26) berichtete. Indessen ist die Eroberung des Landes bei J^2 doch schon eine ziemlich vollständige, nur die Ebenen bleiben vorerst im Besitz der Kanaaniten (Jdc 1 19 Jos 17 16-18). Die Abhängigkeit des J^2 von J^1 verrät sich endlich auch darin, daß Josua nach den Entscheidungsschlachten von Gibeon und Merom beidemal in das Lager von Gilgal zurückkehrt, in dem er nach J^1 starb. In Gilgal erfolgte nach dem ursprünglichen Wortlaut der Erzählung auch die Verlosung des Landes (Jos 18 2-10 vgl. 10 15 14 6). Erst unmittelbar vor seinem Tode scheint Josua schon nach J^2 das Volk in Sichem versammelt zu haben.

E hat sich in allem Wesentlichen an J^2 angeschlossen. Nur hebt er noch stärker die Wundermacht Jahves hervor, der Israel allein seine Siege verdankte, die aber auch allem Widerstand ein Ende machte. Vollständig nehmen die Stämme innerhalb der von Josua festgesetzten Grenzen ihre Gebiete ein, und sie brauchen dabei keine Gewalt mehr anzuwenden. Indem E den König Adoniṣedeḳ an die Spitze der bei Gibeon besiegten Könige stellte, zog er wieder zusammen, was J^2 von dem Siege Josuas bei Gibeon und von dem Siege der Judäer über den Adonibezeḳ (richtiger: Adoniṣedeḳ) von Jerusalem berichtete. An die Spitze der bei dem Wasser von Merom besiegten Könige stellte

er dagegen den König Jabin von Ḥaṣor, den er wohl aus Jdc 4 entlehnte.[1])

Bei P endlich ist aller Kampf und Krieg gegenüber der Allmacht Jahves fortgefallen, und zugleich aller Unterschied zwischen den Stämmen. Ohne weiteres wird das Westjordanland an die 9½ Stämme von Eleazar, Josua und den Stammhäuptern verlost, wie vorher Mose den 2½ Stämmen das Ostjordanland zuwies. Auf diesen Rest schrumpft die Josuageschichte bei P zusammen. Späte Nachträge in Jos 10—12 schwelgen wiederum in Heidenmord.

28.

Die Entstehung des Hexateuch.

Die vordeuteronomische Erzählung des Hexateuch ist sukzessiv aus drei Erzählungswerken kompiliert, einem älteren und einem jüngeren jahvistischen (J^1 und J^2) und einem elohistischen (E). Das ältere jahvistische Werk stammte wohl noch aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, das jüngere aus der ersten Hälfte des achten, das elohistische aus dem Anfang des siebenten. Zuerst wurden J^1 und J^2 durch einen Redaktor (RJ) miteinander verbunden, und mit dieser Kompilation (J), die schon dem E vorlag, wurde E durch einen zweiten Redaktor (RE) zu einem dreifachen Faden (JE) verwoben. Alle drei Erzähler gaben dem nationalreligiösen Bewußtsein auch insofern Ausdruck, als sie das Recht und die Sitte Israels aus seiner Urgeschichte herleiteten. Diese Abzweckung erhielt die Kompilation JE aber erst recht dadurch, daß ein Interpolator, der im siebten Jahrhundert lebte, die Gesetze von Ex 20 22—23 12 in die Sinaigeschichte einschaltete und sie mit den beiden Dekalogen von Ex 20 und Ex 34 zu einem Bundesbuch (B) zusammenfaßte, auf Grund dessen Mose den Bund zwischen Gott und Volk geschlossen hätte [2]).

Die Kompilation der jüngeren Erzählungswerke mit den älteren entsprach nicht der Absicht ihrer Verfasser. J^2 schrieb freilich in

[1]) E mußte die Erzählung von Debora und Barak Jdc 4 aus der Richtergeschichte streichen, weil nach ihm die Kanaaniten schon zur Zeit Josuas für immer überwältigt und sogar aus dem Lande vertrieben waren.

[2]) Vgl. hierzu S. 177—184.

Abhängigkeit von J^1, und E in Abhängigkeit von J, indessen wollte J^2 den J^1, und E die Kompilation J ersetzen. Gleichwohl wurde J^2 mit J^1 kompiliert, und E mit J. Dieser merkwürdige Hergang hat sich in der Geschichte des Hexateuch von da ab beständig wiederholt. Das deuteronomische Gesetz Dt 12—26 (D) ist von den Gesetzen des Bundesbuchs in ähnlicher Weise abhängig wie J^2 und E von J^1 und J, und ebenso wie J^2 und E ihre Vorgänger will das deuteronomische Gesetz die Gesetze des Bundesbuchs ersetzen, denen es in der Forderung der Zentralisation des Kultus völlig widersprach. Deshalb wurde das deuteronomische Gesetz von seinem ersten Herausgeber analog dem Bundesbuch eingerahmt, nur mit dem Unterschiede, daß das deuteronomische Gesetz im Lande Moab, wie das Bundesbuch am Sinai dem Volke mitgeteilt sein sollte. Zu dem Zwecke schickte der erste Herausgeber dem deuteronomischen Gesetz eine einleitende Rede vorauf, in der er in Anlehnung an JE den Mose die Geschichte seiner Zeit erzählen ließ (Dt 1—4). Am Schluß gab er für die Einführung des deuteronomischen Gesetzes im Lande Kanaan eine Vorschrift, genau analog der Vorschrift, welche der Interpolator des Bundesbuchs für die Einführung dieses Gesetzbuchs in JE eingeschaltet hatte (Dt 27$_{1-3}$ vgl. v 4—8).

Auf die erste Ausgabe des Deuteronomiums folgte bald nach dem Exil eine zweite, in der das Gesetzbuch Josias entsprechend den Zuständen und Anschauungen einer anderen Zeit umgestaltet war. Sie war auch in anderer Weise eingerahmt. Statt der vorwiegend erzählenden Einleitungsrede der ersten Ausgabe hatte sie eine vorwiegend paränetische, in der auf die Ereignisse der Zeit Moses zumeist nur in Anspielungen Bezug genommen wurde (Dt 5—11). Dann wurden zunächst die beiden Ausgaben des Deuteronomiums miteinander verschmolzen, und in solcher Zwittergestalt wurde das Deuteronomium von einem Redaktor (RD^1) in JE eingeschaltet. Dieser Redaktor hat in der Josuageschichte, aber auch weiter in der Richter- und Königsgeschichte, die Erzählung von JE durch mancherlei Zusätze erweitert und damit geradezu eine deuteronomistische Ausgabe von JE veranstaltet. Neben die erste deuteronomistische Ausgabe von JE trat dann noch eine zweite (RD^2), deren Urheber die ältere Erzählung mit noch größerer Freiheit behandelte. Diese beiden deuteronomistischen Ausgaben von JE wurden wiederum addiert, und ihre Addition liegt unserem Buche Josua, aber auch dem Richter-

buch und wohl auch dem Samuel- und Königsbuch in der Hauptsache zugrunde.

Ein weiterer Versuch, den Willen Jahves für die neu entstandene nachexilische Gemeinde zu definieren, war das sogenannte Heiligkeitsgesetz (H) von Lev 17—26, das zwischen dem Bundesbuch und dem Deuteronomium eingeschaltet wurde. Vielleicht hatte dies Werk wie die Gesetze von Ex 20_{22}—23_{12} überhaupt keinen erzählenden Rahmen. Dagegen stellte der Verfasser der Priesterschrift (P) dem durch das Bundesbuch, das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz erweiterten JE eine groß angelegte Kultus- und Zeremonialgesetzgebung im Rahmen einer Geschichtserzählung gegenüber, die sich von der Schöpfung der Welt bis zur Verlosung des Landes unter die Stämme erstreckte.

J^1 und J^2, und einigermaßen auch noch E, leiteten die einzelnen Sitten und Rechte Israels großenteils aus verschiedenen zufälligen Anlässen der Urgeschichte her. B, D und H ließen umgekehrt alle Gebote Jahves in einem einzigen Akt geoffenbart sein. Nach P erfolgt die Offenbarung der Gebote wiederum in vielen einzelnen Akten, aber überall mit innerer Notwendigkeit und in einer systematisch durchdachten Reihenfolge, die genau dem Gang der Urgeschichte der Menschheit und Israels entspricht. Immerfort gibt Gott in der Urzeit für die gerade gegebene Zeitlage seine Gebote, so den ersten Menschen bei der Schöpfung, dem Noa nach der Sündflut, und dem Abraham beim Bundesschluß, wie später den Israeliten beim Auszug aus Ägypten, auf dem Sinai, in der Wüste Sinai, auf dem weiteren Wüstenzuge und endlich in den ʿArboth Moab. Daß die auf dem Sinai, in der Wüste Sinai und in den ʿArboth Moab gegebenen Gesetze dabei unverhältnismäßig stark hervortreten, ist teils in der Kompilation mit H, mehr aber noch in einer Menge von erweiternden Zusätzen begründet, die von jüngeren Händen in die Gesetzgebung des P eingetragen sind. Überall erweist sich dabei der ursprüngliche Bestand des P nur als ein Bruchteil des gegenwärtig Vorliegenden. Mit diesen Erweiterungen hängt die starke Bearbeitung zusammen, die die Erzählung des P, aber auch die von JE, erfahren hat, nachdem P von dem letzten Redaktor (RP) mit JEBDH kompiliert war.

Im ganzen war die Erzählung und die Gesetzgebung des P viel einfacher und rationaler, als sie bei Hinzurechnung so mancher später eingetragenen Elemente erscheint. Man hat längst erkannt, daß

gesetzgeberische Spekulationen wie die vom Jubeljahr, von der Beuteverteilung, von den Priester- und Levitenstädten nicht von P herrühren. Nicht von ihm stammen aber auch die pedantische Einteilung der Geschichtserzählung, die fingierten Monats- und Tagesdata, die Schöpfungsära, die erfundenen Namenreihen der Stammesfürsten und der Kundschafter und die phantastischen Angaben über die beiden Zählungen der Laienstämme und des Klerus. Manche Argumente, mit denen man den späteren Ursprung des P begründet hat, fallen deshalb dahin; daß er gleichwohl jünger ist als das Deuteronomium und Ezechiel, ist aus anderen Gründen unzweifelhaft.

Komplizierter, zum Teil sehr komplizierter Natur ist die Entstehungsgeschichte des Hexateuch seit dem Deuteronomium, relativ einfach ist sie in vordeuteronomischer Zeit verlaufen. Das Wirrsal, als das die ältere Erzählung bei Annahme von nur zwei Quellen, J und E, erscheint, löst sich in sehr befriedigender Weise auf, sobald man erkannt hat, daß ihr drei Quellen, J^1, J^2 und E, zugrunde liegen. Schwierig ist freilich in manchen Fällen die Analyse der aus verschiedenen Berichten kompilierten Erzählungen, aber ohne Schwierigkeit verteilen sich die verschiedenen Berichte auf die Quellen, denen sie entstammen. Abgesehen von kleineren redaktionellen Klammern und einigen größeren Einschaltungen, die sich als solche deutlich verraten, läßt sich der gesamte Stoff zwanglos auf drei Erzählungswerke zurückführen, von denen jedes in sich widerspruchslos und wohldisponiert war, und jedes in seiner Art als eine höchst bedeutsame literarische Komposition erscheint. Die Einheitlichkeit jedes der drei Werke ergibt sich aber nicht nur aus der formellen und inhaltlichen Übereinstimmung seiner einzelnen Teile, sondern ebensosehr daraus, daß die beiden jüngeren Werke dem älteren bzw. der älteren Kompilation in steter Abhängigkeit [1]), aber auch in steter Abwandlung

---

[1]) Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen und in einzelnen Fällen wohl auch noch nachzuweisen, daß die jüngeren Autoren gewisse Elemente auch aus der mündlichen Überlieferung oder aus uns nicht erhaltenen schriftlichen Quellen neu aufgenommen haben. Aber die Abhängigkeit des J^2 von J^1 und des E von J liegt auf der Hand, und nachdem sie von Wellhausen ins Licht gestellt und betont war, ist es kaum begreiflich, daß sie wieder in Zweifel gezogen werden konnte. Vielfach erstreckt sie sich sogar auf die Ausdrucksweise. Typisch ist dafür ein Fall wie Gen 31 17 ff. Nach J^1 stiehlt Rahel das Teraphim ihres Vaters, nach J^2 wirft Laban dem Jakob ohne Grund vor, er habe ihm einen Teil seines Hausrats gestohlen, nach E „stiehlt Jakob das Herz Labans", d. h. ohne daß Laban es merkt, weiß er

parallel laufen, und eben in diesen Abwandlungen tritt eine überall sich gleichbleibende Eigenart jedes der beiden jüngeren Werke zutage. Für E glaube ich das im Früheren genügend gezeigt zu haben, dagegen möchte ich das Verhältnis von J^2 zu J^1 hier noch einmal zusammenfassend darlegen.

Schon die älteren jahvistischen Stücke fügen sich überall zu größeren Zusammenhängen aneinander, und in ihrer Gesamtheit bilden sie ein durchaus einheitliches Werk. Es beginnt mit den Erzählungen von der Schöpfung und vom Paradiese, vom Nomadentum der ältesten Menschen, von den Riesen, die aus dem Umgang göttlicher Wesen mit menschlichen Weibern entstanden, vom Turmbau in Babel und der Zerstreuung der Menschheit, von dem Ackersmann Noa, der in Syrien und Palästina der Vater von Sem, Japheth und Kanaan wurde. Hieran reiht sich die Erzählung von Abraham, der vom Rande der syrisch-arabischen Wüste in das Land kam, und die damit gleichartigen Erzählungen von Isaak und Jakob, die in durchsichtiger Weise das Verhältnis Israels zu seinen Verwandten und Nachbarn illustrieren und auf die Abwanderung Lots und Esaus und auf die Abgrenzung des israelitischen Gebietes gegen die Philister und Damascener hinauslaufen. In den hierauf folgenden Erzählungen von den vier ältesten Söhnen Jakobs wird zugleich der Segen Jakobs vorbereitet, den der Verfasser schon vorfand und in sein Werk aufnahm. Ziemlich vollständig erhalten ist dem Anschein nach die fortlaufende Geschichte Moses und Josuas, die Jos 24 mit einem Rückblick auf die Urgeschichte Israels schließt. Endlich wird Jdc 1 $_{1}$—2 $_{5}$ durch die Erzählung vom Eindringen der Stämme in das Westjordanland die Richter- und Königsgeschichte eingeleitet. Unterdrückt ist von der Kompilation die Überleitung von Lemech auf Noa und die von Sem auf Abraham. Am meisten zu beklagen ist aber die Unterdrückung des Abschnitts, in dem J^1 über die Einwanderung der Israeliten in Ägypten berichtete.

---

zu entkommen. Ebenso merkwürdig tritt die Abhängigkeit des E von J^1 in Num 12 hervor. Bei J^1 behaupten Mirjam und Aharon v 2 6 8^a, daß Jahve nicht nur mit Mose rede, was mit דִּבֶּר בְּ ausgedrückt ist. E hat diesen Ausdruck übernommen, er braucht ihn aber v 1 8^b in dem Sinne, daß Mirjam und Aharon dem Mose übel nachredeten. Weiter vergleiche man Gen 32 $_{14a}$ J^2 mit v 22^bE, und Jos 8 $_{9b}$ J^2 mit dem ursprünglich völlig gleichlautenden v 13^bE. Bezüglich der Anlehnung des J^2 an J^1 verweise ich beispielshalber auf die S. 56 hervorgehobenen Fälle.

Der einheitliche Ursprung des Werkes ergibt sich nicht nur aus seinem inhaltlichen Zusammenhang, sondern auch aus dem widerspruchslosen Einklang, auf den die heterogenen Elemente der Erzählung überall abgestimmt sind. Außerdem aus der Einheitlichkeit der Vorstellungsweise, wie z. B. der von den Kanaaniten und Pherizziten als den Bewohnern des Westjordanlandes; aus durchgehend zu beobachtender Tendenz, wie der Bekämpfung von geschlechtlichen Freveln; aus starker stilistischer Übereinstimmung, wie z. B. zwischen Gen 19 nud Jos 2, und endlich auch schon aus gewissen Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauchs. Im ganzen stellt das Werk, das sich wohl mindestens bis auf die Zeit Davids erstreckte, eine literarische Leistung dar, die keinenfalls den Anfang der israelitischen Schriftstellerei bezeichnet. Sein Verhältnis zu einer älteren schriftlichen und zur mündlichen Überlieferung soll hier nicht untersucht werden. Hervorzuheben ist aber, daß diese Überlieferung für den Verfasser nicht nur Gegenstand literarischer Komposition, sondern auch schon Gegenstand eindringenden Nachdenkens und gelehrter Erkundigung war. In letzterer Beziehung ist die Aufzählung der Stationen von Ramses bis zum Sinai, die Aufzählung der im Westjordanlande anfangs nicht eroberten Städte sowie die Kainitentafel Gen 4 bemerkenswert.

Neben J^1 steht J^2 trotz aller Anlehnung an seinen Vorgänger nicht nur völlig ebenbürtig da, sondern auch als der bedeutendste historische Autor des ganzen Alten Testaments. Als ein großer Dichter beweist er sich in den von ihm stammenden Erzählungen von Hagars Flucht und Isaaks Heirat, von Jakobs Betrug und seiner Versöhnung mit Esau, von Dathans und Abirams Empörung und namentlich in der Bileamerzählung. Mit allen diesen Stücken hat er die Erzählungen des älteren Werkes ergänzt und überboten. Aber durch seine Sündfluterzählung gab er der Urgeschichte der Menschheit, und durch seine unvergleichliche Josepherzählung gab er der Geschichte von Jakobs Söhnen auch einen völlig anderen Charakter. Allem Anschein nach hat erst er die Übersiedlung nach Ägypten zu einer Episode der Familiengeschichte Jakobs gemacht. Noch bedeutsamer war, daß er in der Mosegeschichte den Aharon und die Mirjam beiseite schob und den Josua, der bei J^1 dem Mose wesentlich gleichzeitig war, in die Generation nach Mose versetzte. Damit stellte er die Einzigartigkeit Moses ins Licht und gab er auch der an Mose ergangenen Offenbarung einen einzigartigen Inhalt. Zugleich machte er damit die Eroberung

des Westjordanlandes zu einer Tat des gesamten Israel und ließ er schon zur Zeit Josuas ein israelitisches Reich entstehen.

Als ein durchaus selbständiger Autor bewährt er sich aber auch da, wo er die Erzählungen des J^1 nur umdichtet. Nirgendwo folgt er sklavisch seinem Vorgänger, wenn er sich auch gelegentlich wohl wörtlich an ihn anschloß. Fast überall erweist er sich als ein eigentümlich spannender Erzähler, der oft den höchsten dramatischen Effekt erzielt. Unübertrefflich sind die Reden, in denen sich bei ihm Jakob mit Laban, und Juda mit Joseph auseinandersetzt. Regelmäßig hat er die Stoffe in breitem Zusammenhang disponiert, und in einem kunstvollen Aufbau schildert er den Kampf Jahves mit dem Pharao. Die Hauptpersonen sind in viel höherem Maße als bei J^1 zu typischen Charakteren ausgestaltet, jede auftretende Person hat aber in der Erzählung ihren festen Platz, und sie geht so in ihr auf, daß man bei keiner das Bedürfnis fühlt, weiteres über sie zu erfragen [1]). Überdies hat J^2 seine gesamte Diktion eigenartig ausgebildet. Mit alledem hat er ein Werk geschaffen, das in seiner Durchführung wie in seiner Anlage großartig ist.

Zu Gen 49 habe ich gezeigt, daß J^1, weil er den Segen Jakobs aufgenommen hat, frühestens in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts angesetzt werden kann. Dagegen kann J^2 spätestens in der Mitte des achten geschrieben haben, weil er von einem Konflikt Israels mit Assur offenbar noch nichts weiß [2]). Ungefähr wird man den zeitlichen Abstand der beiden Autoren auf ein halbes Jahrhundert abschätzen dürfen. Daß sie verschiedenen Zeitaltern angehören, ergibt sich auch aus dem Unterschied ihrer Anschauungen und ihrer Denkweise. J^1 redet freilich von Eden und von Babel, trotzdem ist sein geschichtliches Interesse eng begrenzt. Noa ist für ihn der Vater der Völker von Syrien und Palästina, und Kain, der Stammvater eines kleinen Nomadenvolkes im südlichen Juda, gilt ihm als der erste

---

[1]) Bloße Statisten, wie bei J^1 Pikol und Ahuzzath (Gen 26 26), Hira und Schua (Gen 38 1 2), und ebenso Hur (Ex 17 10 12 24 14), kommen bei J^2 nicht vor. Den Lesern des J^1 müssen sie aus mündlicher oder schriftlicher Überlieferung bekannt gewesen sein, auf die J^1 sich stillschweigend bezieht. Jedenfalls wußten sie auch über Aharon und Mirjam mehr, als J^1 von ihnen berichtet.

[2]) Der Bund Jahves mit Abraham Gen 15 7 ff., auf den J^2 sich so oft zurückbezieht (vgl. S. 61), weist allerdings darauf hin, daß der Besitz des Landes für Israel schon einmal sehr fraglich gewesen war. Aber dabei darf man an die Syrerkriege denken.

geschichtliche Vorfahr der gesamten Menschheit. Wieviel weiter ist demgegenüber der Gesichtskreis der Völkertafel des J^2! Ganz verschieden wird von den beiden Autoren das Verhältnis Israels zu Kain und Midian aufgefaßt, ohne Zweifel auf Grund einer tatsächlichen Veränderung der früher bestehenden Beziehungen. J^1 erzählt Gen 34 noch von dem geschichtlichen Stamm Levi, J^2 betrachtet ihn schon als den geistlichen Stamm (vgl. S. 319f. 323).

Ein Unterschied der religiösen Denkweise zeigt sich in der Stellungnahme gegenüber den Kanaaniten. Auch für J^1 ist Kanaan das verfluchte Volk, das schon Noa zur niedrigsten Knechtschaft verurteilt hat. Mehrmals erzählt er auch vom Bann, den Israel da und dort an den Kanaaniten vollzog. Aber daneben berichtet er harmlos, daß Juda in Gemeinschaft mit den Kanaaniten lebte und sich sogar zweimal mit ihnen verschwägerte. Bei J^2 verbietet Jahve jeden Bund mit ihnen, weil sie Israel zum Götzendienst verführen würden. Erheblicher noch ist die Differenz des religiösen Vorstellens und Empfindens. Bei J^1 dürfen Mose und siebzig Älteste den Jahve auf dem Sinai schauen, bei J^2 hat Mose allein, und in ängstlichster Abwehr jeder anderen Kreatur, eine Begegnung mit ihm. Bei J^1 bezwingt Jakob am Jabbok den Gott von Penuel, bei J^2 begütigt er hier seinen zürnenden Bruder. Bemerkenswert ist sodann, daß J^2 die Wundertaten Moses, von denen J^1 berichtete, überall durch das unmittelbare Eingreifen Jahves ersetzt hat. Im Zusammenhang damit steht bei J^2 ein geistlicher Ton, wie er z. B. in der Erzählung von Isaaks Heirat, aber auch sonst oft, zu bemerken ist.

Weit stärker als J^1 betont J^2 die Vorsehung Jahves, die über den Erzvätern waltete. Hierdurch wird bei ihm auch der menschliche Charakter der Erzväter alteriert. Bei J^2 ist Jakob nur noch der furchtsame Mann, dessen einzige Waffe die List ist. Auch bei J^1 ist er der Listige, der den älteren Bruder schon bei der Geburt an der Ferse faßt und ihm später die Erstgeburt abhandelt und dem Laban seinen Betrug reichlich heimzahlt. Aber daneben ist er auch der starke Mann, der allein den Stein vom Brunnen wegwälzen kann, in zwei Wochen zwei Frauen heiratet und sogar von dem Gott von Penuel im Ringkampf nicht überwältigt wird. Auch sonst hat die Persönlichkeit der Väter durch die Vergeistlichung ihrer Geschichte bei J^2 Schaden gelitten, wie aus der Vergleichung von Gen 26 $_{7-11}$ J^1 mit Gen 12 $_{10}$—13 $_{1}$ J^2 deutlich ist.

Unklar ist, ob und inwieweit die beiden Autoren in ihrer Stellung zum Bilderdienst voneinander abwichen. J^1 erzählt mit Humor, daß Rahel das Teraphim ihres Vaters stahl. Großen Respekt vor dem Hausgott verrät er dabei aber nicht. J^2 setzt für den Diebstahl Rahels einen unbegründeten Verdacht Labans, daß Jakob ihm einen Teil seines Hausrats entwendet habe. Anderseits werden in dem Dekalog des J^2 nur die gegossenen Gottesbilder verboten, an einfacheren Gottesbildern nahm J^2 demnach vielleicht keinen Anstoß. Die Berichte der älteren Quellen über die Herstellung der Lade Jahves und über ihren Inhalt sind von der Redaktion unterdrückt, und es ist noch nicht ausgemacht, wie sich die Berichte des Richter- und Samuelbuchs über die Ephode auf die verschiedenen Quellen verteilen. Eine Spur des Steindienstes zeigt sich bei den beiden Jahvisten in dem Steinhaufen und in der Masseba, die Jakob bei seinem Bunde mit Laban, und in dem Stein, den Josua bei seinem Abschied vom Volke errichtet. E hat diese Bundeszeugen beidemal beseitigt. Aber auch bei J^1 und J^2 sind die Steine im Jordan und in Gilgal bloße Denkmale (Jos 4 6 7), und umgekehrt findet sich bei E noch ein Anklang an den Steindienst in der Erzählung von Jakobs Traum in Bethel.

Die Hauptsache ist aber, daß J^1 und J^2 in ihren religiösen Grundanschauungen völlig übereinstimmen. Auch bei J^1 ist Jahve der Weltgott, der Himmel und Erde gemacht und in Eden und in Babel die Geschicke der ganzen Menschheit bestimmt hat. So gut wie J^2 hätte er ihn den Herrn der ganzen Erde (Jos 3 11 13) nennen können. Sodann ist Jahve bei J^1 wie bei J^2 der geschichtliche Gott Israels, der insbesondere die Geschicke dieses Volkes von Anfang an gestaltet hat und der deshalb in Israel keinen Gott neben sich duldet. Mit dem Tode bestraft Mose in beiden Quellen den Götzendienst (Num 25 1-5). Auch ist Israel bei J^1 wie bei J^2 keineswegs nur das realisierte Ideal. Wie die gesamte Menschheit von Anfang an gottfeindliche Bahnen eingeschlagen hat, so heißt auch Israel bei J^1 das halsstarrige Volk. Jahve wollte nicht in seiner Mitte vom Sinai in das Land Kanaan ziehen, weil er es unterwegs vielleicht vertilgt hätte (Ex 33 3^b 4). Die Namen Tabʿera und Kibroth ha-taʾava erinnern schon den J^1 an schwere Strafen, mit denen Jahve in der Wüste die Sünden des Volkes rächte. Das ist nicht sehr verschieden von der Erzählung des J^2, nach der eine ganze Generation zum Sterben in der Wüste verurteilt wurde. Der moralische Monotheismus des Amos und seiner Nach-

folger, kraft dessen diese Männer den Untergang Israels weissagten, war also seit längerer Zeit in erheblichem Maße vorbereitet.

Die Analyse der hexateuchischen Erzählung hat übrigens über den Hexateuch hinausgeführt. Der zweite deuteronomistische Herausgeber der Josua- und der Richtergeschichten fand diese beiden Geschichten miteinander verbunden vor [1]), und ihre Verbindung ist auch nicht etwa von einem der früheren Redaktoren hergestellt, sie geht vielmehr auf die Quellen zurück. Nach Jdc 1 1—2 5 J^1 sind die westjordanischen Stämme erst nach dem Tode Josuas in ihre Gebiete eingedrungen. RJ hat aber auch die Berichte des J^2 über die Eroberungen Judas und Josephs, die bei J^2 vor den Tod Josuas und auch vor die Verlosung des übrigen Landes fielen, in Jdc 1 1—2 5 mit J^1 kompiliert und sie somit in Rücksicht auf den älteren Autor in die Zeit nach dem Tode Josuas verlegt [2]). RJ würde wohl umgekehrt verfahren sein und in Rücksicht auf J^2 die Erzählung von Jdc 1 1—2 5 J^1 in die Lebzeiten Josuas zurückverlegt haben, wenn nicht die Erzählung des J^1 über die Ansiedlung Israels im Westjordanlande hinausgereicht hätte. Die Hauptsache ist aber, daß die hexateuchischen Erzählungen einerseits und die Erzählungen über die Richter und die ersten Könige anderseits zu ihrer gegenseitigen Ergänzung einander fordern. Es ist undenkbar, daß die hexateuchischen Erzählungen den Erzählungen über die Richter und die ersten Könige von anderen Händen nachträglich voraufgeschickt wären, und ebenso undenkbar ist es, daß diese Erzählungen den hexateuchischen von anderen Händen nachträglich beigefügt wären. Man muß deshalb annehmen, daß die Erzählung des J^1 und J^2 mindestens bis auf David reichte, die des E erstreckte sich wahrscheinlich bis zum Untergang Nordisraels. In richtiger Empfindung hat man die Quellen des Hexateuch in Richter, Samuel und Könige wiederfinden zu müssen geglaubt, nach meiner Überzeugung bilden sie geradezu den Grundstock dieser Bücher. Die Bemühungen, sie hier nachzuweisen, sind deshalb nicht sehr erfolgreich gewesen, weil man auch hier nur mit zwei älteren Erzählungsfäden, J und E, statt mit dreien rechnete [3]). In

---

1) Vgl. S. 315—317.

2) Vgl. S. 275—278.

3) In Wahrheit sind in der Gideongeschichte Jdc 6—9 unschwer drei Berichte aufzuzeigen, die man auf J^1, J^2 und E zurückführen kann. Auf der anderen Seite glaube ich, daß J^1, J^2 und E bis in das zweite Königsbuch hineinreichen. Starke

Zukunft wird man jedenfalls nicht mehr von den Quellen des Hexateuch, sondern von denen des Enneateuch reden müssen, und bei einer solchen Ausdehnung der Betrachtung wird nicht nur auf die Komposition von Richter, Samuel und Könige, sondern von da aus auch auf die Komposition des Hexateuch noch neues Licht fallen.

29.

Mosiden und Aharoniden.

Schon die drei älteren Quellen des Hexateuch — aber auch der Grundstock von Richter, Samuel und Könige, der ihre Fortsetzung bildet — sind judäischen Ursprungs. Man erkennt daraus, daß die Judäer auf religiösem und überhaupt auf geistigem Gebiet den Nordisraeliten gegenüber mindestens selbständig waren. Indessen kann man die Herkunft der älteren Quellen noch näher bestimmen und damit zugleich die Ursache jener Selbständigkeit der Judäer aufklären. Sehr auffällig ist nämlich der Anteil, den J^1 J^2 und E an dem jahrhundertelangen Kampfe der Mosiden und der Aharoniden nehmen.

Bei E tadeln Mirjam und Aharon Num 12 1 den Mose, weil er ein kuschitisches Weib geheiratet hatte. Die beiden werden darauf mit Mose von Jahve zur Stiftshütte beschieden, wo Jahve ihnen ihren Tadel verweist. Wellhausen meinte, Num 12 1 sei zumeist apokryph. Den Anstoß an der fremden Frau Moses habe erst eine sehr späte Zeit nehmen können. Den älteren Quellen falle es nicht ein, Ṣippora als Kuschitin anzusehn, und sie betrachteten Moses Verschwägerung mit dem Priester von Midian als eine hohe Ehre. Zunächst ist aber nicht ausgemacht, daß die Kuschitin von Num 12 1, wie man gewöhnlich annimmt, eine Äthiopin bedeutet. Denn Kûschân ist Hab 3 7 neben Midian ein nomadisches Volk der Sinaihalbinsel, und es ist sehr wohl denkbar, daß E die Frau Moses aus ihm herleitete. [1]) Sodann

Gründe sprechen dafür, daß die Eliageschichte 1 Reg 21 17—19 von E stammt. Daß sie wie E erst nach dem Untergang Nordisraels geschrieben ist, ergibt sich aus 19 18 Denn vor dieser Zeit konnte die Vorstellung nicht aufkommen, daß Hazael, Jehu und Elisa von Israel nur 7000 übriggelassen hätten. Merkwürdig, aber wiederum in Einklang mit E, ist das günstige Urteil, das über diesen Rest gefällt wird.

[1]) Vgl. auch oben S. 122 Anm. 1.

war bei E der Schwiegervater Moses, wenn er überhaupt Priester war, jedenfalls nicht der Priester vom Sinai. Die Thora Israels wird Ex 18 nur bei J², nicht aber bei E, von ihm hergeleitet, und bei E verläßt er schon Ex 18 27 das israelitische Lager am heiligen Berge und kehrt in sein Land zurück. Mit Absicht läßt E ihn vor der Begegnung Israels mit Jahve abziehen, bei der er nach J¹ und J² zugegen war. E selbst nahm also Anstoß an der Rolle, die der Priester Jethro bei J² spielte, und zu seiner Zeit, d. h. im siebenten Jahrhundert, konnte auch die Ehe Moses mit einer nichtisraelitischen Frau als bedenklich erscheinen (vgl. Ez 44 22), wenngleich E dies Bedenken abweist.

Man muß sogar annehmen, daß über die Ehe Moses in jener Zeit, in der das ausschließliche Priesterprivileg des Hauses Ṣadok im Werden war, aus einem durchaus praktischen Interesse diskutiert wurde. Es handelte sich damals in der Tat um die Verdrängung des Priestervaters Mose durch den Priestervater Aharon, d. h. um die Ausschließung der Nachkommen Moses vom Priestertum. Eben hiervon ist Num 12 1 die Rede. Denn die Ehe Moses kann nur wegen seiner Nachkommen in Betracht kommen, und seine Nachkommen nur wegen seines Erbes, und dabei kann nur das Priestertum gemeint sein. Deshalb ist die Kuschitin jedenfalls die Stammmutter von Priestern, die sich von Mose ableiteten, dann ist sie aber auch niemand anders als die Ṣippora.

Daß Mose in der älteren Zeit als ein Stammvater von Priestern galt, ergibt sich nicht nur daraus, daß das Priestergeschlecht von Dan auf Jonathan ben Gersom ben Mose zurückgeführt wurde (Jdc 18 30). Es ist vielmehr daraus deutlich, daß Mose in allen älteren Quellen des Hexateuch als der Anfänger des Priestertums erscheint. Er bringt am heiligen Berge das Bundesopfer dar (Ex 24 2 6-8), und er errichtet das heilige Zelt, in dem er allein verkehrt und die Offenbarung empfängt (Ex 33 7-11). Sein Priestertum ist aber auch als ein erbliches gedacht. Nur deshalb wird von seiner Heirat und von der Geburt seiner Söhne erzählt. Namentlich wird von ihm die höchste priesterliche Funktion, die Thora, hergeleitet, die nur als ein erbliches Institut vorgestellt werden kann (Ex 18). Als die Inhaber der Thora und als die Opferpriester treten auch in dem Levispruch Dt 33 8-11, der in Wahrheit ein Mosespruch ist, ohne weiteres seine Nachkommen an seine Stelle.

Als geschichtlich wird man annehmen dürfen, daß Moses Nachkommen ursprünglich die Lade Jahves besaßen, die nach allen Quellen des Hexateuch aus seiner Zeit und von ihm selbst stammte. Jedenfalls

galten die früheren Priester der Lade noch in deuteronomischer Zeit für seine Nachkommen. In der Interpolation 1 Sam 2 27-36, die nachdeuteronomischen aber vorexilischen Ursprungs ist, läßt Jahve dem Eli weissagen, daß er sich freilich seinem Geschlecht in Ägypten geoffenbart und es aus allen Stämmen Israels für alle Zukunft zum Priesteramt auserwählt habe, daß er jetzt aber dies Geschlecht verwerfen und ein anderes Priestergeschlecht an seine Stelle setzen wolle, das allezeit vor dem Gesalbten Jahves einhergehen werde. Gemeint ist damit das Geschlecht Sadoks, der unter Salomo den Eliden Ebjathar aus seiner Stelle verdrängte und der Stammvater der Priesterschaft des jerusalemischen Tempels wurde (1 Reg 2 26 27). In dieser Weissagung kann unter dem Geschlecht Elis nur das Geschlecht Moses gemeint sein, nicht das Geschlecht Aharons. Denn nur dem Mose hatte Jahve sich in Ägypten geoffenbart, von Aharon wollte dagegen das Haus Sadoks abstammen, wenngleich hier aus einem bestimmten Grunde von dieser Abkunft der Sadokiden Umgang genommen wird.

Mit Vatke, Kuenen und Wellhausen [1]) habe ich früher aus 1 Sam 2 27-36 geschlossen, daß das Haus Sadoks noch in deuteronomischer Zeit keine altpriesterliche Abkunft für sich in Anspruch genommen habe. In der Tat stellt der Interpolator, so sehr er auch die Sadokiden verherrlicht, den Sadok als einen homo novus hin, der gegen alles Erbrecht und in vollem Widerspruch mit der dem Hause Elis bzw. Moses gegebenen Verheißung zum Priester bestellt wurde. Man beruft sich für diese Meinung auch darauf, daß Ezechiel in seiner Gesetzgebung (c 40 ff.) überall nur von den Söhnen Sadoks, nie von den Söhnen Aharons redet, und hat daraus den Schluß gezogen, daß erst P, der als Priester nur die Söhne Aharons kennt, den Aharon zum Stammvater der Sadokiden gemacht habe [2]). Aber dieser Schluß ist nicht stichhaltig. Wellhausen gibt zu, daß Ezechiel vielleicht mit Absicht nur von den Söhnen Sadoks rede, weil er ausschließlich für die ehemaligen Tempelpriester das Priestertum in Anspruch nimmt und er

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Prolegomena [5] S. 122 ff.

[2]) Der Einfall Redslobs, daß Aharon überhaupt ungeschichtlich und seine Person aus dem 'ārôn (der Lade) entsponnen sei, hat sehr unverdienterweise Anklang gefunden. In den älteren Quellen hat Aharon mit der Lade rein nichts zu tun, und auch in P nur am Versöhnungstage. In seiner Weise konsequent hält Eduard Meyer Ex 15 20 21 für spät, weil Mirjam dort die Schwester Aharons heißt. Aharons Schwester ist sie aber gewiß auch Num 12, und zwar bei J[1] und bei E.

deshalb einen umfassenderen Begriff nicht gebrauchen konnte. Sodann geht der Interpolator von 1 Sam 2 27-36 offenbar von der Voraussetzung aus, daß es in Israel stets nur Ein legitimes Priestergeschlecht gegeben habe, dem alle Opfer Israels gehörten, zuerst das Haus Elis, dann das Haus Sadoks. Deshalb mußte er den Sadok als einen homo novus ansehen. Wollte man bei dieser Voraussetzung an einer altpriesterlichen Abkunft Sadoks festhalten, dann mußte man das Haus Elis überhaupt aus der Geschichte streichen, wie es der Chronist in seiner Liste der Hohenpriester versucht hat (1 Chr 5 27-41). Daß aber das Haus Sadoks selbst schon in alter Zeit von Aharon abstammen wollte, leidet keinen Zweifel.

Bei E, der so gut wie die beiden Jahvisten Judäer ist und nach dem Untergange des Nordreichs lebte, handelt es sich Num 12, wenigstens in der Hauptsache, gewiß um den Gegensatz zwischen den Sadokiden des jerusalemischen Tempels, die sich von Aharon ableiteten, und den Nachkommen Elis, die in Mose ihren Stammvater sahen. Seit der Absetzung des Eliden Ebjathar durch Salomo (1 Reg 2 26 27) hatten die Sadokiden in Juda der äußeren Stellung nach den Vorrang, aber von da bis zur völligen Ausschließung der Nachkommen Moses vom Priestertum war noch ein weiter Weg. Erst durch die deuteronomische Reformation wurde sie mehr oder weniger zur Tatsache (2 Reg 23 8 9 vgl. 1 Sam 2 36), so daß die Gersoniden, ursprünglich ein von Mose stammendes Priestergeschlecht (Ex 2 22 18 3 Jdc 18 30), späterhin als ein Levitengeschlecht im niederen Tempeldienst (vgl. Num 3 17 26 57 P) erscheinen.[1]) Das Deuteronomium selbst hatte es anders vorgeschrieben, indem es für die Priester der aufgehobenen Höhen gleiches Recht im Tempel von Jerusalem forderte (Dt 18 6-8), wie hier E für das Priesterrecht der Nachkommen Moses eintritt. In diesem Sinne heißt es auch Dt 10 8 שבט הלוי und 18 1 כל שבט לוי. Auch der Levispruch Dt 33 8-11 ist seinem eigentlichen Sinne nach eine Verteidigung der Mosiden gegen die Sadokiden, und die Leidenschaftlichkeit dieser Abwehr gibt zu denken.[2])

---

[1]) Wellhausen meinte, daß das Levitengeschlecht מושי, das an den späten Stellen Ex 6 19 Num 3 20 und sonst genannt wird, eigentlich Nachkommen Moses bedeutete.

[2]) Dt 33 8 spielt auf eine Version der Erzählung von Massa und Meriba an, die im Pentateuch nicht erhalten ist, vielleicht auch in keiner der drei älteren Quellen stand. Aber nach Ex 17 1-7 Num 20 1-13 muß man vermuten, daß auch in dieser

Aber in allen älteren Quellen des Hexateuch ist ein starkes Interesse an den Nachkommen Moses, d. h. an den von ihm abstammenden Priestern, zu bemerken. Sie alle erzählten von der Ehe Moses und der Geburt seiner Söhne (Ex 2 22 18 3 4 vgl. auch 4 20 25), nicht von der Ehe Aharons und von der Geburt seines Sohnes Ele'azar. Zugleich tritt in ihnen allen ein Gegensatz zwischen Mose und Aharon in die Erscheinung, und wo dieser Gegensatz aktuell wird, liegt das Unrecht jedesmal auf Seiten Aharons. Diese Tatsache muß bei J[1] und J[2] ebenso gedeutet werden wie bei E, und sie ist nicht nur für die Geschichte des altisraelitischen Priestertums, sondern auch für die Herkunft der älteren Quellen des Hexateuch, einschließlich der älteren Thoraliteratur, von höchster Bedeutung. Es ist indessen nötig und wichtig, J[1], J[2] und E in dieser Beziehung miteinander zu vergleichen.

Eigentümlich zwiespältig sind die Anschauungen, die E von dem Priestertum Moses und Aharons hat. Aharon ist bei E der Bruder Moses, und schlechthin heißt er bei seinem ersten Auftreten ha-lēvî, d. h. der Priester (Ex 4 14). Bei seinem Tode erscheint er der äußeren Stellung nach auch als das Haupt der Priesterschaft, und in dieser Würde folgt ihm sein Sohn Ele'azar (Dt 10 6 Jos 24 33). Hierin spiegelt sich die äußerlich überragende Stellung wieder, die die Nachkommen Aharons am Tempel von Jerusalem einnahmen. Aber am Horeb hat nach E der ganze Stamm Levi das Priestertum erlangt, weil er in großem Unterschiede von Aharon mit aller Strenge gegen die Götzendiener einschritt (Ex 32 26-29). Sodann ist Aharon nach E bei Lebzeiten keineswegs der oberste Priester Israels, als welcher vielmehr Mose erscheint. Mose baut den Altar für den Bundesschluß und vollzieht das Bundesopfer (Ex 24 4-8). Er verfertigte gewiß auch das wahre Heiligtum, die Lade, denn er errichtet für sie das heilige Zelt, wo er ständig die Offenbarung empfängt und sein Diener Josua die Wache hält (Ex 33 7-11). Aharon wird weder mit dem Zelte noch mit der Lade in Verbindung gebracht. Nur beim Götzendienst am Horeb tritt er überhaupt als Priester auf. Er verfertigt das goldene

---

Version Mose der Held war, und nicht etwa Aharon. Auch der Stamm Levi kann mit איש חסידך (lies חֲסִדֶךָ 'א) nicht gemeint sein, weil die Urim und Thummim zuerst einem Einzelnen verliehen sein müssen. Sodann ist das Priesterrecht der Aharoniden oder der Leviten überhaupt in alter Zeit schwerlich in solcher Weise angegriffen, wie es der grimmige Zorn von v 11 voraussetzt. Bezeugt ist das aber bezüglich der Mosiden.

Kalb und baut ihm einen Altar, wie vorher Mose dem wahren Gott (Ex 32 2-5). Vor allem übt Mose, und er allein, das oberste Priesterrecht, die Thora, die nur als ein erbliches Institut gedacht werden kann und also auch seinen Nachkommen gehört (Ex 18).

Gehen wir von hier aus einen Schritt rückwärts zu J^2. Auch hier ist Mose nicht nur der Mittler des Bundes und der Empfänger der Gebote (Ex 34), sondern auch der Anfänger der Thora, in der er sich zuerst auf den Rat seines Schwiegervaters, des Priesters von Midian, versucht hat (Ex 18). J^2 redet sodann schon bei der Ankunft am Sinai von Priestern neben Mose (Ex 19 22), aber er schweigt völlig von Aharon. Ohne Zweifel kannte er ihn, und zwar nicht nur aus J^1, er kann ihn daher nur in bewußter Absicht übergangen haben. Während ferner J^1 nur Einen Sohn Moses, den Gersom, kennt (Ex 4 20 25 vgl. 2 22), gesellt J^2 dem Gersom einen jüngeren Bruder, den Eliʿezer, bei (Ex 18 4), der im Grunde ohne Zweifel mit Eleʿazar, dem Sohne Aharons bei E und P, identisch ist. Wer von diesen beiden der Doppelgänger des anderen ist, kann vielleicht zweifelhaft sein. Allem Anschein nach will J^2 aber von einem Priestervater Aharon überhaupt nichts wissen, und ebensowenig will er den Sadokiden, die sich von Eleʿazar ableiteten, ein Vorrecht zugestehen vor den Nachkommen Gersoms, unter denen gewiß das Haus Elis begriffen ist. Die nach E von Aharon abstammenden und im Vorrang befindlichen Nachkommen Eleʿazars sind bei J^2 die Nachkommen eines nachgeborenen Sohnes Moses.

J^1 redete im Hexateuch kaum einmal ausdrücklich von Priestern [1], aber bei der Feier von Ex 24 1 2 9-11 ist jedenfalls Mose [2] als der Priester gedacht. Aharon steht Ex 17 10 12 24 14 bei J^1 mit Hur dem Mose zur Seite, aber der Gegensatz zwischen Mose und Aharon tritt Ex 32 J^1 hervor, wo Aharon eine Empörung des Volkes verschuldet hat [3], und Num 12 J^1 kommt es zwischen Mose einerseits und Mirjam und Aharon anderseits zum schärfsten Konflikt, den Jahve durch strenges Einschreiten zugunsten Moses entscheidet. Diese Erzählung ist entweder bare Geschichte oder wiederum ein Ausdruck des Antagonismus der von Mose und Aharon abstammenden Priester-

---

[1]) Vgl. indessen Jos 3 14 4 3.

[2]) Dagegen sind Aharon, Nadab und Abihu in v 1 9 von späteren Händen eingetragen. Vgl. oben S. 169.

[3]) Vgl. darüber oben S. 168 f.

geschlechter, und bei der allgemeinen Natur der Erzählungen über die Zeit Moses und bei dem Parallelismus, in dem diese Erzählung des J^1 zu den analogen Erscheinungen bei J^2 und E steht, kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Man darf dagegen nicht einwenden, daß J^1 Num 12 nur von dem Sehertum Moses, Mirjams und Aharons redet. Denn Priestertum und Sehertum hingen in der älteren Zeit überhaupt, und besonders bei Mose und Aharon, eng miteinander zusammen. Während nun die Aharoniden bei E Num 12 das Priestertum für sich allein in Anspruch nehmen, verlangen sie dort bei J^1 nur Gleichberechtigung mit den Mosiden [1]), und es ist sehr merkwürdig, mit welcher Schärfe selbst dies Verlangen von Jahve abgewiesen wird. Er bestraft Mirjam dafür mit dem Aussatz. [2])

Unter diesen Umständen muß auch das goldene Kalb Aharons bei E indirekt einen Vorwurf gegen die Sadokiden bedeuten, die an der Verehrung dieses Gottesbildes freilich unbeteiligt waren, die aber von Aharon abstammen wollten und also gewiß mit den Priestergeschlechtern des Nordreichs verwandt waren. [3]) Aus dem Gegensatz gegen die Sadokiden ist es sodann zum Teil auch zu verstehen, daß E die Heiligkeit Bethels so außerordentlich betont [4]) und dabei verlangt, daß in Bethel der Zehnte gegeben werde (Gen 28 22). Denn das war jedenfalls gegen das Interesse des jerusalemischen Tempels und seiner Priester. Gegen die Ansprüche dieses Heiligtums kehrt

---

[1]) Num 12 2 sagen Mirjam und Aharon: Hat Jahve wirklich nur mit Mose geredet, hat er nicht auch mit uns geredet?

[2]) Handelt es sich also in Num 12 auch bei J^1 um die von Mose und Aharon abstammenden Priestergeschlechter, dann ist es auch von Interesse, daß Mirjam bei J^1 die Schwester Aharons (Ex 15 20), Aharon also noch nicht der Bruder Moses ist.

[3]) Daß die nordisraelitischen Priester sich zu einem Teil wenigstens von Aharon herleiteten, folgt aus der Erzählung vom goldenen Kalbe. Nicht so gewiß folgt das daraus, daß E das Grab Ele'azars, des Sohnes Aharons, in Gib'ath-Pinehas auf dem Gebirge Ephraim sucht (Jos 24 33). Es fragt sich nämlich, in welchem Verhältnis Ele'azar, der Sohn Aharons, zu Eli'ezer, dem Sohne Moses, steht. Sodann kommt der Name Pinehas in dem von Mose abstammenden Hause Elis vor.

In Nordisrael, nämlich in Silo, hatte ursprünglich auch das von Mose abstammende Haus Elis seinen Sitz. Aber der Stammvater der Priester von Dan, der nach Jdc 18 30 ebenfalls von Mose abstammte, war nach Jdc 17 7 8 aus Bethlehem gekommen.

[4]) Vgl. S. 88. In Betracht kommt hierfür auch wohl, daß der älteste Sitz der Lade nach Jdc 2 1a 5b (= J^1) in der Gegend von Bethel war.

sich endlich in auffallender Weise auch das Bundesbuch (Ex 20 24 25)[1], das noch etwas jünger ist als E.

Nach alledem sind J¹, J², E und der Verfasser des Bundesbuchs gewiß nicht unter den Priestern des jerusalemischen Tempels zu suchen, und ihre Werke waren keineswegs „Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs", wie Ilgen meinte. Aber priesterlichen Ursprungs sind sie freilich alle, weil wir Schritt für Schritt in ihnen die Entstehung der Thoraliteratur verfolgen können[2]. Überhaupt geben die Verfasser nicht schlechthin dem nationalreligiösen Gemeinbewußtsein Ausdruck, sie treten dabei vielmehr durchaus als die Lehrer Israels auf. Das gilt auch schon von J¹, wie z. B. aus Gen 38 deutlich ist. Sie müssen aber auch zu den Nachkommen Moses gehören. Denn nur so ist es zu erklären, daß alle diese Autoren, die sich auf einen Zeitraum von 150 bis 200 Jahren verteilen, an dem Antagonismus der beiden priesterlichen Parteien ein so großes Interesse nehmen und daß sie sich dabei alle und bis zur äußersten Konsequenz und Schärfe auf die Seite der Mosiden stellen.

In ihrer äußeren Stellung standen die Mosiden hinter den Aharoniden zurück, aber das Erbe Moses, die Thora, haben sie bewahrt und weitergebildet. Damit haben sie, wie an den beiden Jahvisten deutlich ist, dem Auftreten des Amos und seiner Nachfolger an ihrem Teil vorgearbeitet, und nachher haben sie sich, wie man an E sieht, der Einwirkung dieser Männer nicht entzogen. Sie konnten das Erbe Moses deshalb treu bewahren, weil sie frei geblieben und nicht die Diener der Könige von Juda geworden waren. Dagegen mußte die Thora bei den Söhnen Sadoks verkümmern, weil sie im Tempel von Jerusalem, der den Königen von Juda gehörte, gegen die Rechtsprechung der Könige nicht aufkommen konnte.[3] Schließlich wurden

---

[1] Vgl. darüber S. 181.

[2] Vgl. darüber S. 177—184.

[3] Es war unvermeidlich, daß die Erbitterung der Mosiden gegen die Aharoniden, die im Pentateuch zu so starkem Ausdruck kommt, sich im Laufe der Zeit auch gegen das Königtum kehrte. Saul mußte als der Mörder ihres Hauses bei den Mosiden in schlimmem Andenken stehen, auf die Dauer konnten sie aber auch dem Hause Davids nicht freundlich gesinnt sein. Hieraus versteht man die Beurteilung, die Saul in den jüngeren Stücken des ersten Samuelbuches findet, dann aber auch die prinzipielle Verwerfung des Königtums 1 Sam 8 10 17 ff. 12 Jdc 8 22 23, welche Stücke man, wie ich glaube, mit Recht dem E beigelegt hat.

die Mosiden von den Aharoniden geknechtet, aber der Ertrag ihrer Arbeit blieb unverloren, und in diesem Ertrag haben sie auch für immer das Wort behalten. [1]) Der Gehalt ihrer Schriften ist der vollgültige Beweis auch dafür, daß sie ihr altes Recht gegen ihre Unterdrücker und Verfolger verteidigen durften. [2]) Wie bekannt, war auch Jeremia wahrscheinlich ein Nachkomme des Ebjathar, und auch er wäre danach noch zu den Mosiden zu zählen.

Schon Vatke hat betont, daß in der ältesten Zeit die Priester der Lade die hauptsächlichsten Träger der Jahvereligion gewesen sein müßten. In welchem Maße er Recht hatte, glaube ich in der vorstehenden Untersuchung gezeigt zu haben. Stammen die älteren Quellen des Pentateuch und der prophetae priores von den Nachkommen Moses, dann kann die gesamte ältere Geschichte der Religion ohne die Mosiden nicht gedacht werden. Denn diese Schriften geben die religiöse Anschauungswelt des alten Israel nicht nur wieder, sondern ebensosehr haben sie diese Welt geschaffen. Zunächst ist aber dies Resultat sehr geeignet, den Ursprung des Hexateuch aufzuklären. Seine älteren Quellen sind an der Stelle entstanden, an der allein, so viel wir sehen können [3]), im ältesten Israel eine feste, historische und religiöse Tradition bestehen konnte und mußte. Hieraus begreift sich das Alter der Überlieferung, die der ältesten Erzählung des Hexateuch zugrunde liegt. Hieraus begreift sich aber auch das Ansehen, in dem diese Schriften von Anfang an standen und blieben, und weiter zum Teil auch ihre Kompilation, die übrigens in demselben Kreise erfolgt sein muß, dem sie entstammten.

---

[1]) Daraus, daß die Mosiden die Thora hatten, erklärt es sich auch, daß die Leviten später noch als die Lehrer der Thora erscheinen (Ezra 8 16 Neh 8 7 9).

[2]) Zuzugeben ist, daß die Gestalten Aharons und Mirjams dabei gelitten haben. Ein bloßes Mundstück Moses, das Gott ihm obendrein nur im Zorn bewilligte (Ex 4 14-16), ist Aharon gewiß nicht gewesen. Der Verfasser von 1 Sam 2 27-36 steht auf Seiten des Hauses Sadok. So vollends später Ezechiel (c 44), der wahrscheinlich selbst ein Sadokide war und den Mosiden zurückgibt, was diese den Aharoniden in der Person ihres Stammvaters vorgeworfen hatten.

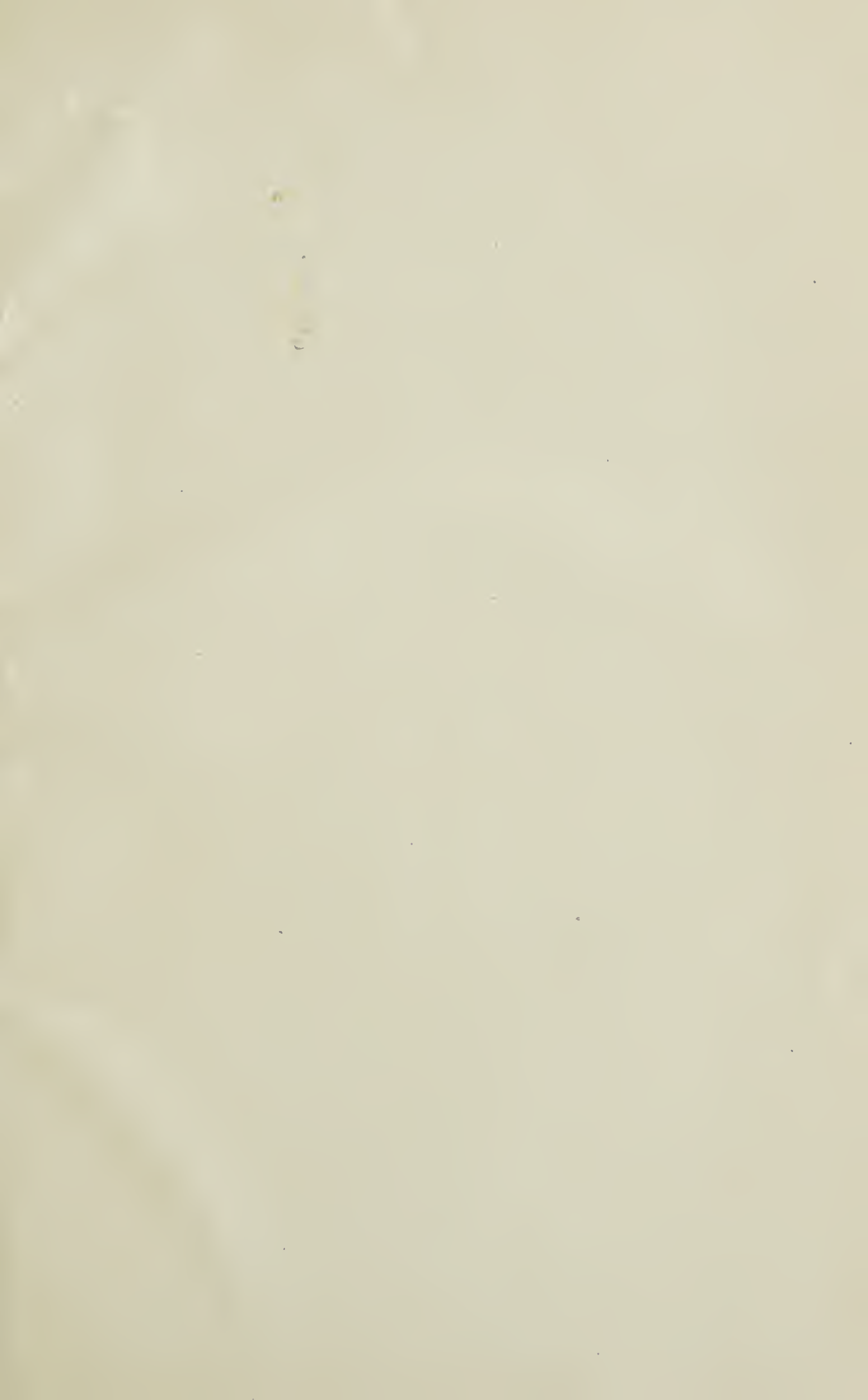
[3]) Möglich ist dabei, daß auch die Aharoniden von Alters her, namentlich über Aharon, ihre besondere Tradition hatten. Wir kennen die älteste Geschichte Israels nur nach der Tradition der Mosiden, und schon die älteste uns erhaltene Aufzeichnung dieser Tradition stammt aus einer Zeit, in der diese beiden Priestergeschlechter längst in scharfem Gegensatze zueinander standen.

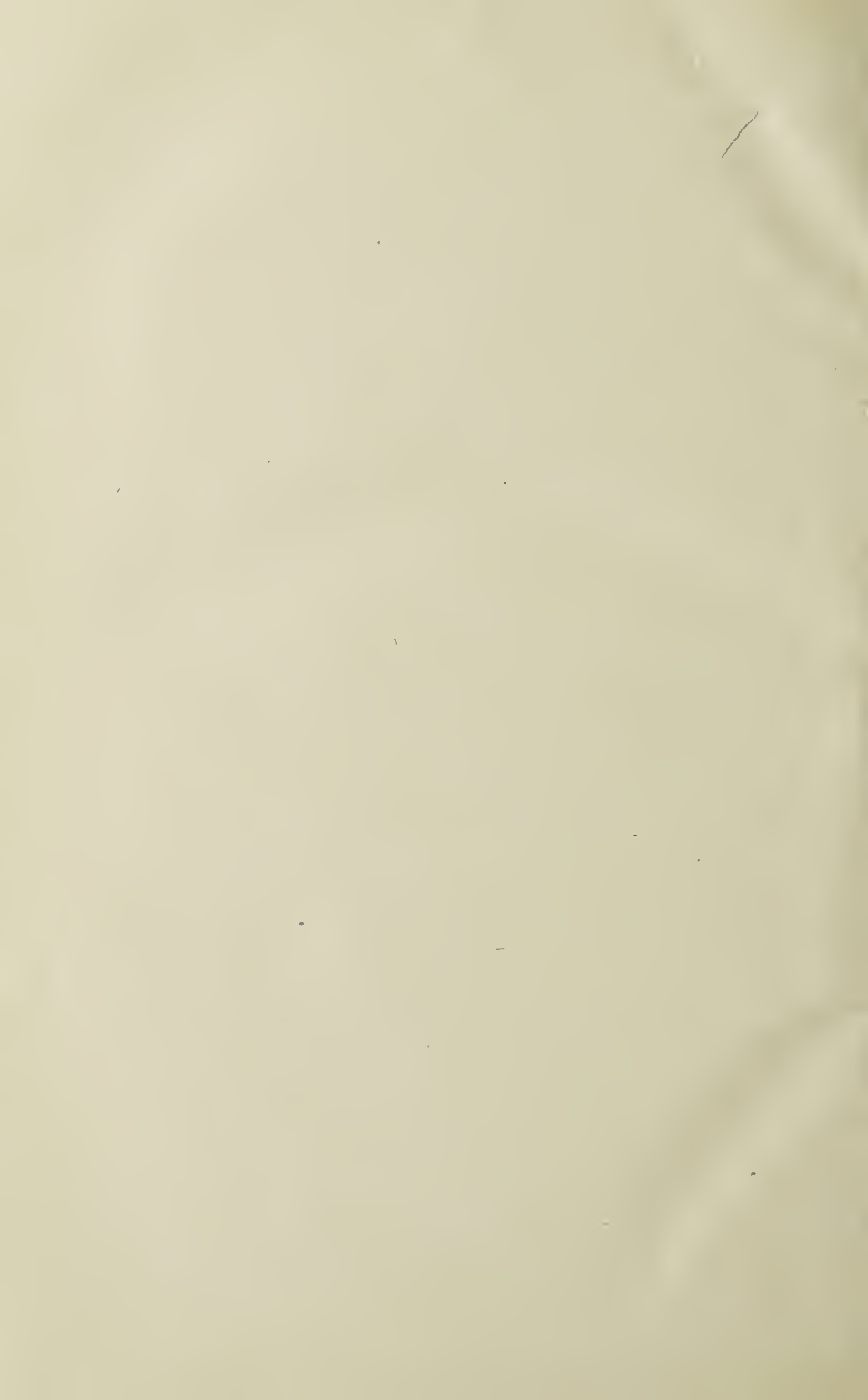
Nachwort.

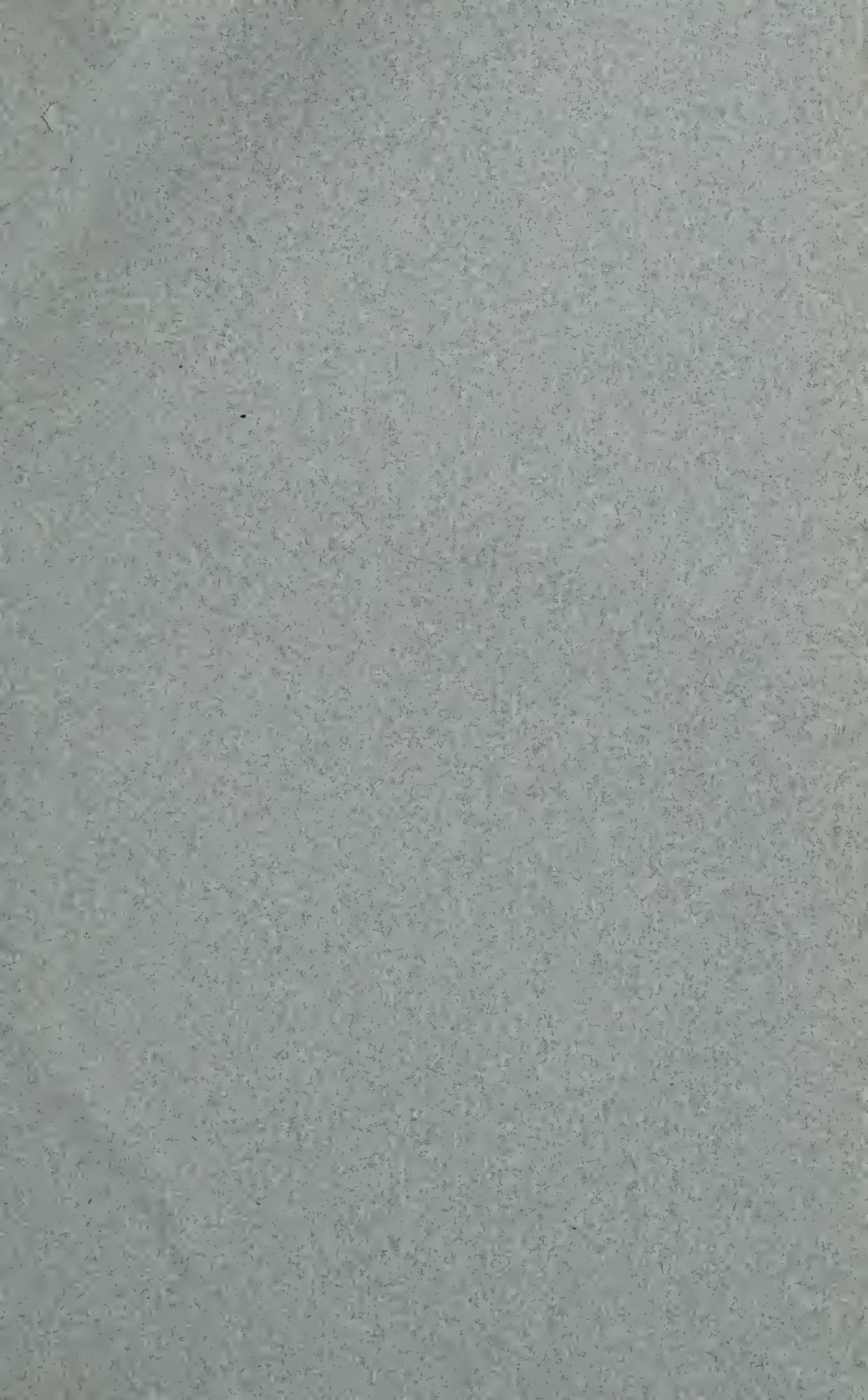
Die Hexateuchkritik Wellhausens wird in ihren Grundzügen, wie bisher, so auch weiterhin sich als probehaltig erweisen. Daß sie der Ergänzung und der Korrektur bedürfen würde, war ihm von vornherein gewiß. In besonderem Maße gilt das, wie ich gezeigt zu haben glaube, für seine Analyse der hexateuchischen Erzählung, und zwar namentlich der älteren. Mein Widerspruch beschränkt sich indessen zumeist darauf, daß ich Fragen, die er zuerst aufgeworfen hat, anders beantworten zu müssen glaube, und begründet ist er in allem wesentlichen darin, daß ich die Wege, die er vor einem Menschenalter neu gebahnt hat, weiter verfolgt habe. Wenn ich daher in diesen Untersuchungen zur Lösung des hexateuchischen Problems beigetragen habe, so habe ich dabei nur seine Arbeit fortgesetzt. Ihm, meinem Lehrer, gebührt auch an dieser Stelle mein Dank.

Zugleich muß ich hier in Dankbarkeit und hoher Verehrung meines anderen Lehrers gedenken, Johann Gildemeisters, der vor jetzt hundert Jahren geboren wurde. In seiner philologischen Gelehrsamkeit und Kunst, die an Ausdehnung und Sicherheit vielleicht beispiellos sind, hatte er die Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit ausgeprägt, von der sein ganzes Wesen getragen war, und mit einer vielleicht ebenso beispiellosen Aufopferung stellte er sein ganzes Wissen und Können immerfort und ohne Ansehen der Person in den Dienst von jedermann. In stiller Arbeit bewährte er diese höchsten Tugenden des Gelehrten und des Menschen, die den Fernstehenden verborgen blieben und sich auch dem Bewußtsein seiner Schüler nicht aufdrängten, weil er sie in wortloser Selbstverständlichkeit übte. Er hat mich auch in die Auslegung der Genesis eingeführt.

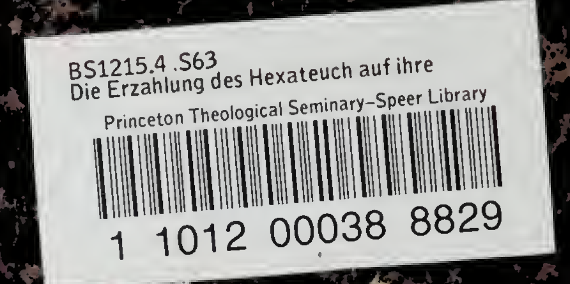












BS1215.4 .S63
Die Erzahlung des Hexateuch auf ihre
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00038 8829